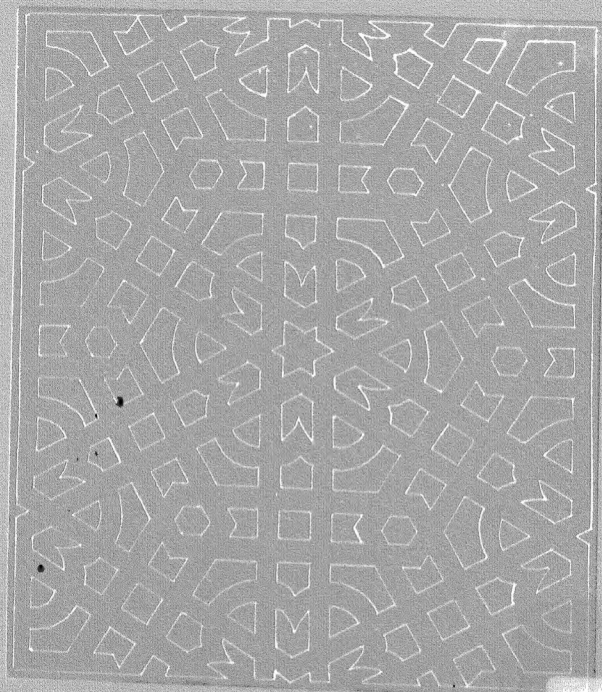


د. محمد مصطفى حلي



الحياة الروحية في الإسلام

0020178



الحياة الروحية في الإسلام

الدكتور محمد مصطفى حامى



الهيئة المصرية العامة للكتاب

3986

الطبعة الثانية

تصميم الغلاف : سميرة المرصفي

الاخراج الفني : انعام صالح

مقدمة

يمتاز العصر الذى نعيش فيه بأنه عصر مادى بلنت فيه الحضارة المادية مبلغا كبيرا من التقدم ، لعله لم يتهيأ لها مثله فى عصر آخر . وأصبحت حياة الأفراد والجماعات فى هذا العصر خاضعة فى جل نواحيها لهذه المعايير التى تقوم كل شىء بما يؤدى اليه من منفعة عاجلة . وقد صعب هذا التقدم المادى تقدم آخر فى الحياة الفكرية التى تشعبت نواحيها ، وتنوعت ألوان الانتاج القيم فيها : فمن مناهج ونظريات علمية الى مذاهب وأنظار فلسفية ، ومن دراسات وبحوث اجتماعية الى آثار وروائع أدبية . على أن هذه النهضة مهما تكن واسعة النطاق بعيدة الأفاق ، وهذه الثمرات مهما يكن بعضها مفيدا نافعا ، وبعضها الآخر جميلا رائعا ، فان هناك ناحية ليست أقل من هذا كله نفعا ، ولا أدنى روعة ، لم يعن بها الباحثون العناية التى تستحقها ، ولم يحاولوا فى درسها المحاولة العلمية التى تعين على كشف حقائقها ودقائقها ، والابانة عما تنطوى عليه من معانى الحق والخير والجمال ، وكلها مثل عالية لا بد منها للانسان الراقى الذى يريد أن

يحيا حياة سعيدة • وهذه الناحية هي الحياة الروحية التي صورتها ودعت اليها الأديان ، وكان يحيها السلف الصالح من الأنبياء والزهاد والعباد والصوفية الذين ظهروا فى مختلف العصور ، وكان لظهورهم أبعد الآثار فى التسامى بالنفس عن حضيض المادة والصعود بها الى عالم الروح •

وقد ظهرت أول صورة لهذه الناحية فى الاسلام فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم ، وظهرت لها صور أخرى فى حياة الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم فى حياة الزهاد والصوفية • غير أننا لانكاد نجد من الباحثين عندنا من يعنى بها ، أو يقبل عليها ، أو يحمل نفسه مشقة البحث فيها على وجه سائغ يحجبها الى النفوس ، ويظهر من خلاله أن حياة قوامها تطهير النفس وجلام القلب ، ودعامتها النظر الى الكون بعين الوحدة التى تزول معها التفرقة بين أفراد الانسان ، وغايتها المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية ، حياة هذا شأنها خليقة بأن تتضافر جهود الباحثين على دراستها ، جديرة بأن ينظر فيها الناس ويتأثروا مثلها العليا فى القول والعمل ، ولاسيما فى عصر كهذا العصر الذى اجتاحت فيه المادة كل شيء ، وأصبحت فيه الحياة تقوم تقويما ماديا ضاعت فى ثناياه المثل الروحية • وأكبر الظن أننا لم نكن فى وقت أحوج الى هذه الحياة الروحية ومثلها ومعاييرها منا فى هذا الوقت الذى استحال فيه حياة الأفراد والجماعات الى تهالك على الترف الحسى ، وامعان فى شهوة الغلبة والسيطرة •

فإذا كانت تلك هى قيمة الحياة الروحية ، فقد رأيت أن أقدم لأبناء هذا الجيل صورة عامة لنشأة الحياة الروحية وتطورها فى الاسلام ، وأن أعرض عليهم الأصول التى أقيمت

عليها والخصائص التي امتازت بها ، محاولا فى ذلك كله أن
ألم بأبرز الشخصيات وأهم المذاهب والنزعات . ومن هنا جاء
هذا الكتاب فى قسمين : أولهما تاريخى يعرض للمصادر
المختلفة التي استقيت منها الحياة الروحية الاسلامية ، سواء
فى ذلك مصدرها الاسلامى الأول الذى صدرت عنه فى بداية
عهدنا بالظهور ، أو المصادر الفارسية والهندية والمسيحية
والأفلاطونية الجديدة التي كان لها آثارها فى الحياة الروحية
على تعاقب المصور الاسلامية ؛ ثم هو يتناول الأطوار التي
اختلفت على هذه الحياة الروحية ، وما كان لها فى كل طور
من صور نظرية وعملية . وأما القسم الثانى فقد حاولت فيه
أن أدرس أصول الحياة الروحية ومناهجها التي اصطنعها
أصحابها فى رياضاتهم ومجاهداتهم العملية ، وفى أذواقهم
ومواجيدهم النفسية ، وفى مكاشفاتهم ومشاهداتهم القلبية .
ومن هذين القسمين يتضح أن الذى أعنيه بالحياة الروحية فى
هذا الكتاب هو الوجدانيات التي تعد أساسا للتصوف ومجمعا
لبنائها فى الاسلام .

ولعلنى بهذا الكتاب أكون قد وفقت بعض التوفيق الى
سد الفراغ الذى يوجد فى المكتبة العربية ، ويرجع وجوده الى
أن أكثر ماكتب عن هذه الناحية إنما كتبه المستشرقون أمثال
الأستاذ لويس ماسينيون فى الفرنسية ، والأستاذ رينولد
نيكولسن فى الانجليزية ، وماكتبه غير هذين العالمين الجليلين
فى غير الفرنسية والانجليزية من اللغات الأوروبية . أما ماكتب
فى العربية عن هذه الناحية الروحية للحياة الاسلامية ،
فلأيكاد يكون شيئا يذكر بالقياس الى هذه الأسفار الضخمة
والبحوث القيمة التي أخرجها علماء الاسلاميات من

المستشرقين • ولعل أكثر ماتقع عليه أيدينا في هذا الصدد لا يتجاوز الا قليلا كتب الطبقات التي خلفها مترجمو الصوفية أنفسهم ، والتي تحدثنا عنهم في أكثر الأحيان حديثا مختلطا مضطربا مشوبا بشوائب الخيال ، والا الآثار المنتثرة والمنظومة التي خلفها أصحاب المذاهب من الصوفية المتحقيقين ، واصطنعوا فيها من الرمز والاشارة ما يخفى معه المعنى الذي تنطوى عليه ألفاظهم وعباراتهم ، بحيث لا تكون قراءتها سائفة ، ولا فهمها ميسورا للسواد الأعظم من القراء ، فضلا عن عامة المثقفين الذين ليسوا من أصحاب الأحوال وأهل الذوق في شيء • فكل أولئك اعتبارات حملتني على وضع هذا الكتاب ، ودفعتنى الى أن أتوخى فيه التبسيط والتيسير مع محافظة على الحقائق ومراعاة لمنهج البحث العلمى • وبهذا أرجو أن أكون قد أديت واجبى نحو هذه الناحية القيمة المغفورة من نواحي تراثنا الاسلامى ، كما أرجو أن يكون فى الكشف عن المعانى الروحية التى انطوت عليها هذه الناحية ، والمثل العليا التى حققتها على أيدي السلف الصالح ما يعين على كبح جماح الشهوة ، وكسر حدة المادة ، ويمكن الخلف من الاستجابة لهذا الدعاء الروحى الصادق الذى رددته السلف ٦

محمد مصطفى حلمي

نُشأة الحياة الروحية وتطورها

١

الزهد والتصوف مرآة الحياة الإسلامية

١ - الزهد والتصوف مرآة الحياة الإسلامية

الحياة الروحية هي هذه الحياة التي يخضع فيها الإنسان لألوان مختلفة من مجاهدة النفس ، وكشف حجاب الحس ، وتصفية القلب وتنقيته من آدران الشهوة والهوى ، وقطع العلائق المادية التي تفسد عليه صلته بربه ، وصلته بأشباهه؛ ثم هي بعد هذا كله تأمل في الكون ، ومشاهدة لمبدع الكون مشاهدة سبيلها الفناء عن النفس البشرية ، وقوامها البقاء في الذات الإلهية ، والاتحاد بالحقيقة العلية ، والتحقق بمعرفتها معرفة يقينية لا يأتيناها الشك من بين يديها ولا من خلفها .

نشأت هذه الحياة الروحية أول ما نشأت في الإسلام من التقشف والورع والتعبد والزهد والتقوى ، وغير ذلك من مظاهر الانصراف عن الدنيا ، والاقبال على الدين مما كان عاما شائعا بين المسلمين في حياتهم الأولى ، وهي هذه الحياة التي كانت فيها النبي وأصحابه مثلا رفيعة يتأثرها المسلمون في القول والمعمل . ولكنها مالبثت أن اختلط بها بعد ذلك عناصر أجنبية عن الإسلام : منها الدينى الخالص ، ومنها الفلسفى البحت ، وفيها ما هو مزاج من الدين والفلسفة .. وقد ظلت

هذه العناصر الأجنبية تختلط بالحياة الروحية الاسلامية ،
وتعمل عملها فى نفوس الذين كانوا يحيونها على تماقب
العصور واختلافها ، حتى تطورت الحياة الروحية وأخذت
صورا متنوعة تتفق مع ماكانت عليه فى بدايتها من بعض
الوجوه ، وتختلف عنه من وجوه أخرى : فبعد أن كانت غاية
المسلمين من المقبلين على الدين ، المعنيين بشئون القلب ، هى
مجرد الزهد فى متاع الدنيا وجاهاها ابتغاء الظفر برضوان
الله ، اذا بهذا الزهد يصبح وسيلة من الوسائل التى يستعان
بها على تحقيق غاية أخرى أعز منه وأمتع ، وأروع منه
وأمتع ، ألا وهى مطالعة وجه الله ، ومشاهدة جماله الأزلى ،
ثم أصبحت هذه الغاية بعد ذلك شيئا آخر لايقنع فيه الانسان
بالمطالعة ، ولايقف فيه عند حد الرياضة والمجاهدة ، وانما
هو يتجاوز هذا كله الى الغاية القصوى والفرض الأسمى الذى
اذا حققه الانسان فقد وصل الى مقام الفناء عن نفسه والاتحاد
بربه . وهنا تستحيل الحياة الروحية من مجرد رياضة للنفس
ومجاهدة لدواعى الحس الى نظام روحى ، أو فلسفة دينية
قوامها مذهب روحى .

والماتأمل فى تاريخ الحياة الروحية الاسلامية يلاحظ أن
التصوف برياضاته ومجاهداته ، وبآذواقه ومواجيدته ، وبما
انكشف عن قلوب أهله من الحب ، وماكشف لهم من الحقائق ،
هو البراة الصادقة التى تنمكس على صفحتها الصور المختلفة
التي اتخذتها هذه الحياة الروحية فى مختلف العصور الاسلامية ،
ومعنى هذا بمباراة أخرى أن دراسة التصوف الاسلامى دراسة
تحليلية تاريخية ، هى التى تعيننا على معرفة الحياة الروحية
فى الاسلام ، واستكناه أسرارها ، وكشف العناصر التى تتألف

منها ، والعوامل الاسلامية والأجنبية التي أعانت على نشأتها وتطورها ، والدعائم النظرية والعملية التي أقيمت عليها ، والمنازع الميتافيزيقية والأخلاقية التي نزعت اليها : فمما لاشك فيه أن التصوف جزء من الأجزاء التي يتألف منها التراث الدينى والعقلى والشعورى للإسلام ، خضع كما خضع غيره من مظاهر الحياة الاسلامية لعوامل النشوء والارتقاء ، ول مقتضيات السمو والانحطاط مما كان له أثره فى جعله أولا طسريقة للعبادة وتهذيب النفس ، يقصد بها الى التقرب من الله ، والفرار من عذاب النار التي أعداها للكافرين ، والظفر بثواب الجنة التي أهداها للمتقين ؛ ومما كان له ثمرته بعد ذلك فى جعله علما له موضوعه ومنهجه وغايته ، وله ما يميزه فى هذا كله عن غيره من العلوم بصفة عامة ، وعن العلوم الدينية الأخرى بصفة خاصة ، وعن علم الفقه بصفة أخص . وإذا كان ذلك كذلك فقد تعين اذا على الباحث الذى يريد أن يتعرف تاريخ الحياة الروحية الاسلامية ، وقيمة المعانى التي انطلوت عليها ، وحقيقة المثل العليا التي دعت اليها ، أن يعرض لتاريخ التصوف الاسلامى ، ولما اختلف عليه من العصور ، وأحاط به من الظروف ، وأن يلتبس العناصر المختلفة التي انبثت فيه ، وتآلفت منها ألفاظه ومعانيه ، وأن يتبين الصور المتعاقبة التي كانت له فى مختلف العصور ، ومعنى أن يكون بين هذه الصور المتعاقبة التي كانت له فى مختلف العصور ، ومعنى أن يكون بين هذه الصور وصورته الأولى من أواصر تختلف قوة وضعفا ، وتتباين قربا وبعدا ، وتتفاوت ظهورا وخفاء ، وذلك كله على وجه يكشف عن أبرز شخصياته وأهم مؤلفاته التي تركت فى تاريخ الحياة الروحية الاسلامية أثارا باقية ، ووجهتها الى أمثل طريق وأجل غاية .

بداية الحياة الروحية في الإسلام

٢ - بداية الحياة الروحية فى الاسلام

يمكن أن تتخذ بداية الحياة الروحية فى الاسلام من حياة النبي وأصحابه ، وماكانوا يأخذون به أنفسهم من زهد فى الدنيا ، واعراض عن زخرفها وجاهها ، واقبال على الله عز وجل بقلوبهم ، وجهاد فى سبيل الله بكل ما أوتوا من قوة الايمان وحرارة اليقين ؛ فتحث محمد الذى كان يقضى فيه الأيام والليالي وحيدا معتزلا للناس فى غار حراء قبل أن يهبط عليه الوحى ، وحياة أبى بكر وعمر وعثمان وعلى ، وسيرة بلال الحبشى وسلمان الفارسى وصهيب الرومى ، وسلوك أبى ابن كعب وتميم الدارى وأبى ذر الغفارى وحذيفة بن اليمان ومصعب بن عمير ، وماكان يأخذ به أولئك وهؤلاء وكثير غيرهم من الصحابة أنفسهم من تعبد وتزهد وتقشف ومجاهدة للنفس ومعاندة للشيطان وجهاد فى سبيل الله ، كل أولئك يمكن أن يعد بذورا أولى انبثقت منها دوحة الحياة الروحية التى نمت بعد ذلك وزكت ، وامتدت أغصانها وآيمنت ، فإذا هى تنشر ظلالها ، وتؤتى أكلها فى حياة التابعين ، وغير التابعين ممن جاموا بعد ، وكانت لهم شدة عناية بأمر الدين .

ولعلنا اذا نظرنا فيما كان يركن اليه محمد (ص) من العزلة عن الناس ، والخلوة الى نفسه يتصفحها ، والى الكون يتأمله ، والى مبدع الكون يستطلعها ، ووازنا بين هذه الحال وأحوال الزهاد والعباد الذين ظهروا بعد ، وعرفوا باسم الصوفية ، استطعنا أن نتبين فى يسر وجه الشبه بين حياة النبى وحياة الصوفية ، واستطعنا أيضا أن نرد طريقة هؤلاء القوم ، وبما تشتمل عليه من رياضيات ومجاهدات ، ومن آذواق ومواجيد ، وما تنتهى اليه من كشف للحقائق ، ومعرفة للدقائق - الى مصدرها الاول فى هذه الحياة الروحية الخاصة التى كان يحيها محمد «ص» ، والتى تجرد فيها عن كل شئ ، وانكشف له فيها وجه الحق فى كل شئ فاذا هو يعرف الله الواحد الأحد ، واذا هو يقرأ باسم ربه الأكرم ، الذى علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم - وها هى ذى أقدم الروايات وأوثق الأخبار التى رويت عن حياة النبى الأولى وسيرته التى سارها فى رياضة نفسه ، قد صورت لنا نبى الاسلام فى صورة ، ان لم تكن هى صورة الصوفى الذى عرف بعد ذلك بهذا الاسم ، فهى على الأقل قريبة منها من وجوه كثيرة ، ومشتملة على كثير من البذور التى لقيت بآدى الأمة فى قلوب العباد والزهاد ثم فى قلوب الصوفية وأهل الكشف والعرفان بعد ذلك ، وتمهدا أولئك وهؤلاء بالتنفيذ والتعمية حتى ترعرعت وأينعت ، فكانت منها هذه الرياضات والمجاهدات التى أخضع الصوفية أنفسهم لها ، وهذه الآذواق والمواجيد التى اختلفت على نفوسهم وعرضت لبواطنهم ، وهذه المذاهب الصوفية المختلفة التى دارت حول الله والانسان والعالم ، وهذه الصور المتعاقبة للحياة الروحية - وقد أضيف الى هذا كله مع الزمن عناصر

غريبة عن الاسلام ؛ بعضها فارسي أو هندي ، وبعضها الآخر يوناني أو مسيحي ، حتى بدأ التصوف ، وبدأت معه الحياة الروحية - لكثرة ما اختلط بهما من هذه العناصر الغريبة - كأنهما مذهبان مخالفان لتعاليم الاسلام ، بعيدان عن أن يرد أحدهما أو كلاهما الى مصادر اسلامية ، والواقع أنهما مستمدان في الأصل من حياة النبي الأولى ، مؤيدان بكثير مما ورد في القرآن الكريم والسنة الشريفة .

تحدث محمد في الجاهلية :

وحسبنا هنا أن ننظر في حياة محمد (ص) التي كان يقضيها متحنثاً في غار حرام (١) ، وفيما كان يخضع له نفسه من مجاهدة وعزلة عن الناس ، وأن نوازن بين هذه الحياة وحياة الطبقات المختلفة من الزهاد والعباد والصوفية ، وما اصطلمته كل طبقة من ألوان الرياضات والمجاهدات ، حسبنا هذا لنتبين مبلغ الشبه بين الحياتين ، ونستيقن من أن تحدث محمد في غار حرام إنما هو البذرة الأولى التي نبت منها زهد الزهاد ، وعبادة العباد ، وتصوف الصوفية : فهناك في ذلك الغار الهادئ الوادع ، البعيد عن ضجيج الحياة المادية ، وعجيج الممتمنين في أفانينها ، وألوان الترف والنعم فيها ، كان يتحنث محمد مرة في كل عام كلما أقبل شهر رمضان ، يقيم طوال هذا الشهر مزوداً بالقليل من الزاد مسرحاً طرفه في أرجاء الوجود ، متأملاً بعين قلبه كل ما امتلأ به الكون من آيات صنع الله . هنالك كان يحيا محمد (ص)

(١) يراجع معنى التحدث ووصفه في كتاب الدكتور هيكل باشا : « حياة محمد »
الطبعة الأولى ، ص ٩٢ - ٩٦ .

حياة روحية خالصة لا تشوبها شائبة من شوائب الحياة المادية ، ولا يفسدها عليه شيء من متاع الدنيا أو جاهها • لقد ظل محمد على هذه الحال من الاعتزال والتحنن في غار حرام الذي كان يعود اليه كلما عاوده شهر رمضان ، حتى صفت نفسه ، ودق حسه ، وصقلت مرآة قلبه ، وتهيأ له أن يرى الرؤيا الصادقة ، وإذا بأنوار الحقيقة تشرق في أعماق نفسه ، وإذا هو يضمن في الحق والخير واليقين ما يضمن غيره من المتعلقين بأسباب الحياة المادية في الباطل والشر والشك • وما فتىء كذلك حتى أشرف على الأربعين ، وهنا كان قد أتيح له من صفاء الروح ونقاء السريرة ما صار معه أهلاً لأن يهبط عليه الملك الذي أخذ يضمه ويرسله مرة ومرة ومرة ، وهو في كل مرة يأمره بأن يقرأ ، ومحمد يجيبه بقوله : « ما أنا بقارئ » ، حتى أمره الملك أخيراً أن : « اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الإنسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم ، الذي علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم » • هنالك قرأ محمد هذه الآيات البينات ، وكانت قراءته لها فاتحة عهد جديد في حياته الروحية ، وبداية حياة جديدة في تاريخ الديانات ، وانها حياة انطلوت على أسمى معاني الجهاد والصبر ، وأرقى مبادئ الأخلاق ، وأقوى دعائم الايمان واليقين •

فهذه الحياة التي كان يحيها محمد ، والتي كانت سبيله الى هبوط الملك عليه ، وسبيل قلبه على اشراق نور الوحي فيه ، اذا أنعمنا النظر فيها ، وحللناها الى عناصرها التي تألفت منها ، ومعانيها التي انطلت عليها ، وإذا وازنا بينها وبين حياة الزهاد والعباد الذين ظهروا في صدر الاسلام من ناحية ، وبينها وبين حياة الصوفية الذين ظهروا بعد ذلك من

ناحية أخرى ، رأينا أن التصوف وهو الاسم الجامع لطوائف أولئك وهؤلاء وتعاليمهم ، وما يعمدون اليه من رياضات ومجاهدات يرمون بها الى تنقية النفس وتصفية القلب ، وما يصطنعون فى تهذيب نفوسهم من محاسبة ومراقبة ، وما ينتهون اليه بعد هذا كله من الهام مشرق ، ليس من شك فى أنه وجد بذوره الأولى فى هذه الحياة الروحية الصافية التى كان قوامها عند محمد (ص) ذلك التحنث الذى يأخذ به نفسه فى غار حراء ، والذى كانت ثمرته اليانعة لديه هذا الوحى المتألق بآيات النبوة البينات ، الفياض بحقائق التوحيد ودقائق العرفان •

أليست حياة محمد هذه بما فيها من تحنث وخلوة واكتفاء بالقليل من الزاد ، صورة أولى للحياة التى كان يحيها الزهاد والعباد والصوفية بعد ذلك ، ويخضعون فيها أنفسهم لرياضات ومجاهدات ، ويختلف فيها على أنفسهم أذواق ومواجيد ، وكلها عندهم سبيل الى كشف الحقيقة ؟ أليس هذا التأمل الذى كان يعمق فيه محمد ، ويغيب فيه عن كل شيء حتى عن نفسه أساسا لهذه الأذواق والمواجيد الصوفية ، ولما يعرض فيها لسالك طريق الله من غيبة وسكر ومحو وفناء ؟ وعلى الجملة أليس التصوف من حيث هو رياضة ومجاهدة ، وذوق ووجد ، وكشف ومشاهدة ، واتصال بالمصدر الأول الذى صدر عنه الكون وكل ما فى الكون من آيات الحق والخير والجمال ، مرآة صادقة تتجلى على صفحاتها هذه الصورة الرائبة لهذه الحياة الروحية النقية التى كان يحيها محمد ، فملكك عليه نفسه ، وامتلأ فيها قلبه بنور الايمان واشراق اليقين ؟ بلى ! ان محمدا قد وجد فى تحنثه ما يجده الصوفية فى مجاهداتهم ورياضاتهم :

وجد فيه سبيلا الى تصفية نفسه ، وتنقية قلبه ، وراحة
روحه ، ووسيلة تعينه على أن يخلو الى نفسه ، ويتفكر فيما
بينه وبين نفسه ، تفكرا متصلا فى الحقائق التى انطوى
عليها الوجود •

على أن معترضا قد يعترض فيقول : ان هذه الحياة
الروحية التى كان يحيها محمد (ص) متحنثا فى غار حرام ،
لم تكن حياته نبيا ولا رسولا ، بل ولا مسلما ، وانما هى حياته
عريبا جاهليا ، عاش كما كان يعيش بعض العرب الجاهليين
من المتحنثين الذين كانوا يمدون الله على ملة ابراهيم حنيفا ،
وتحنث كما كانوا يتحنثون • وهذا يعنى أن حياة الزهاد
والعباد والصوفية التى جعلنا منها صورة لحياة محمد الروحية
مردودة الى أصلها فى الجاهلية لا فى الاسلام • ولكن هذا
الاعتراض يرد عليه بأن هذه الحياة التى كان يحيها محمد
(ص) متحنثا فى غار حرام ، ومتحنثا على نحو ما كان يتحنف
المتحنفون من بعض الجاهليين ، انما كانت ارهاصا لنبوته ،
وتمهيدا لرسالته : فحياته نبيا مرسلا ، لم تكن الا امتدادا
لحياته عريبا متحنثا ، وهاهى ذى لحظات تحنثه قد أشرقت بنور
الوحى والالهام ؛ ونستطيع أن نقول : انه لولا ماتھيا فى هذه
اللحظات لنفس محمد من تزكية وجمام ، لما اختار الله أن
يبعث فيها محمدا بهذه الرسالة العظمى التى غيرت وجه
التاريخ ، وتغير معه وجه الحياة •

وإذا كان ذلك كذلك فما أخلق هذه الحياة الروحية
المحمدية أن يكون لها خطرها فى التاريخ الروحى للاسلام ،
وما أجدرها بأن يحسب لها كل حساب ، بل يحسب لها كل

الحساب ، عندما نريد أن نحدد بداية الحياة الروحية فى الاسلام . وهاهى ذى حياة الزهاد والمباد والصوفية التى سنعرض لها فيما يلى ننتقل بأنها ليست فى جملتها وفى أكثر تفاصيلها الا ترديدا جديدا لهذا اللحن الروحى الذى أنشده محمد عليه الصلاة والسلام ، لأول مرة فى تاريخ الاسلام .

حياة محمد النفسية فى الاسلام :

ولو سلمنا جدلا مع المعارضين بأن رد الحياة الروحية الاسلامية الى هذا التحدث الذى جعل منه محمد (ص) رياضة لنفسه ، معناه رد هذه الحياة الى أصل جاهلى لا اسلامى ؛ فاننا واجدون مع ذلك فى حياة محمد النبى الذى تحققت نبوته ، وتمت رسالته عنصرا نفسيا يصح أن نتخذ منه أساسا لأذواق الصوفية ومصدرا أول لمواجيدهم ؛ فقد روى عن النبى (ص) أنه عرضت له حالة من تلك الحالات النفسية التى تشبه الوجد وما يحصل فى الوجد من غيبة الانسان عن نفسه وعما يحيط به . وحدث أن دخلت عائشة زوج النبى وهو فى تلك الحال ، فلما رآها سألتها ، من أنت ؟ فأجابته قائلة : أنا عائشة . . فسألها النبى ثانية : من عائشة ؟ . فأجابته بقولها : ابنة الصديق . . ولكن النبى عاد فتساءل مرة أخرى : ومن الصديق ؟ فكان الجواب : حمو محمد . . ولكن عندما سألتها النبى بقوله : من محمد ؟ لزمت الصمت ، لأنها علمت عندئذ أن النبى لم يكن فى حالة عادية . فهذه القصة ان صحت ، كانت دليلا كافيا على أن لأذواق الصوفية ومواجيدهم ، ولما يأخذ عليهم نفوسهم من أحوال الغيبة والمحو والسكر والفناء التى سنعرض لها فى موضعها من هذا الكتاب — مصدرها فى

حياة محمد النبي العربي المسلم ، فضلا عن حياة محمد العربي
الجاهلي الذي تحدث قبل الاسلام ، وقبل أن يتحقق من النبوة •

ولا يقف الأمر عند حد هذه الفيبة أو ذلك التحدث ؛ وإنما
هو يتجاوزهما الى شيء آخر لعله أعظم منهما خطرا وأبعد
أثرا في تاريخ الحياة الروحية الاسلامية ، وأدل منهما على
هذه الروحانية التي طبعت بها حياة نبي الاسلام ، وأعنى
بذلك مسألة الاسراء والمعراج اللذين ورد ذكرهما في القرآن ،
وأفاضت في وصفهما كتب السيرة (١) : فقد روى أن محمدا
كان ليلة الاسراء في بيت أم هانئ وهى هند بنت عمه
أبى طالب • وقد قصت أم هانئ حديث الاسراء فقالت :
« ان رسول الله نام عندي الليلة في بيتي فصلى العشاء الآخرة ،
ثم نام ونمنا • فلما كان قبيل الفجر أهبطنا رسول الله ؛ فلما
صلى الصبح وصلينا معه قال : يا أم هانئ لقد صليت معكم
العشاء الآخرة كما رأيته بهذا الوادي ، ثم جاءت بيت المقدس
فصليت فيه ، ثم قد صليت صلاة الغداة معكم الآن كما ترين •
فقلت له : يا نبي الله لا تحدث بها الناس فيكذبوك ويؤذوك ،
قال : والله لأحدثهموه » • وقد اختلفت الآراء حول الاسراء
والمعراج ، هل كانا بالروح ، أم بالجسد ، أم بالروح والجسد
جميعا : ففريق يرى أن الاسراء من مكة الى بيت المقدس كان
بالجسد ، وأن المعراج الى السماء كان بالروح ؛ وفريق آخر
يرى أن الاسراء والمعراج كانا جميعا بالجسد ؛ وفريق ثالث
يرى أن الاسراء والمعراج كانا بروح محمد لا بجسده • وكما
يستدل أصحاب الرأي القائل بأن الاسراء كان بالجسد بما

(١) تراجع تفاصيل الاسراء والمعراج في كتاب الدكتور ميكل باشا : حياة محمد
(الطبعة الأولى) ص ١٥٣ - ١٦٠ •

ذكر محمد أنه شاهده فى البادية فى أثناء مسراه ، فقد استدل أصحاب الرأى القائل بأن الاسراء والمعراج انما كانا بالروح بما قالته عائشة وهو : «ما فقد جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولكن الله أسرى بروحه» * . ولسنا هنا بصدد تفصيل القول فى الاسراء والمعراج ، وتحقيق الآراء التى دارت حولهما ، وانما يكفيننا من هذه الآراء أن نقف عند الرأى القائل بأن الاسراء والمعراج كانا جميعا بالروح : فهذا الرأى، ان صح ، وصحت معه مقالة عائشة التى استند اليها أصحابه، كان ذلك دليلا على مبلغ ما انتهى اليه محمد من صفاء القلب، ونقاء الروح ، واشراق البصيرة ، وامتلاء السريرة ، والقدرة الفائقة على التنقل بروحه فى ملكوت السموات والأرض ، والاحاطة بكل العوالم وما تشتمل عليه هذه العوالم من حقائق خفية ودقائق غيبية واحاطة يتسع لها هذا القلب الكبير الذى زال عن عينه الغيم ، وامتلات بها هذه الروح النقية التى انكشفت من دونها حجب البين * . وهذا من شأنه أن يميننا على اثبات أن ما يتحدث عنه الصوفية من مكاشفات وفتوحات ومشاهدات ، ومن ترقى من عالم الشهادة الى عالم الملكوت والجبروت ومن اتخاذهم من الروح أو ما يجرى مجراها من القلب والسر أدوات صادقة صالحة للاحاطة بجميع المعارف — ليس كله وكثير غيره مما حفلت به حياة الصوفية وكتبهم الا من قبيل الاسراء والمعراج بالروح *

أحوال النبى وأقواله فى الحياة الروحية :

فاذا أضفنا الى هذه الحياة الروحية المحمدية ، ما كان يأخذ به محمد نفسه من تقشف فى الملبس والمأكل ومن عكوف

على العبادة والتهجد ، حتى لقد نهى الله عن المبالغة فى ذلك بقوله : « طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى » ، وما كان يقبل عليه ، ويدعو اليه من تعبد وتزهد وتكشف وتقوى وخوف وصبر ورضا وشكر - ألفينا كلامه وعمله فى ذلك كله فياضين بالمعاني التى يمكن أن تمد منبعا لما أخضع الصوفية أنفسهم له من رياضات ومجاهدات ، ولما كانوا يتقبلون فيه من المنازل والمقامات ، التى هى عندهم سبيل العبد الى تصفية نفسه ، وتنقية قلبه ، وعونه على الفناء عن نفسه ، ويقائه فى ربه ، وشهوده له ، واتحاده به ، على الوجه الذى سنفصله فى موضعه من القسم الثانى من هذا الكتاب . وحسبنا هنا أن نشير الى قناعة النبى (ص) فى الملبس : اذ كان يلبس ما وجد كتانا أو صوفاً أو قطناً ، قميصاً أو رداءً أو أزاراً : والى ما كان يأخذ به نفسه من تهجد واعتكاف واستغفار ، فقد روت عائشة : « أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقوم الليلة حتى تنفطر قدماه ، فقلت له : لم تصنع هذا يا رسول الله وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ؟ قال : أفلا أحب أن أكون عبداً شكوراً » (١) ؛ وروت أيضاً « أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله تعالى ، ثم اعتكف أزواجه من بعده » (٢) ؛ وعن أبى هريرة رضى الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « والله انى لأستغفر الله وأتوب اليه فى اليوم أكثر من سبعين مرة » (١) . وحسبنا كذلك أن نسجل دعوته الى الزهد

(١) رواه البخارى ومسلم .

(٢) رواه أبو هريرة يلفظ آخر وزاد عليه قوله : « فلما كان العام الذى لبس فيه اعتكف عشرين يوماً » .
(٢) رواه البخارى .

والتقرب بالنوافل والذكر والتوكل والصبر والتوبة ...
 وذلك اذ يقول مثلاً : « ازهد في الدنيا يحبك الله ، وازهد
 فيما في أيدي الناس يحبك الناس » (١) ؛ « اذا أراد الله بعيد
 خيراً فقهه في الدين وزهده في الدنيا وبصره بميوهه » (٢) ،
 « اذا رأيتم من يزهد في الدنيا فادنوا منه ، فانه يلقي
 الحكمة » (٣) ، « ان الله تعالى قال : من عادى لي ولياً فقد آذنته
 بالحرب ، وما تقرب عبد الى بشيء أحب الى مما افترضته عليه ،
 وما يزال عبدي يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه ، فاذا أحببته
 كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي
 يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها ، وان سألني أعطيته ،
 ولئن استعاذ بي لأهدته » (٤) ، « الطهر شطر الايمان ،
 والحمد لله تملأ الميزان ، وسبحان الله والحمد لله تملآن (أو
 تملأ) ما بين السموات والأرض ، والصلاة نور ، والصدقة
 برهان ، والصبر ضياء » (٥) ، « احفظ الله تجده أمامك ،
 تعرف الى الله في الرخاء يعرفك في الشدة ، واعلم أن ما أخطأك
 لم يكن ليصيبك ، وما أصابك لم يكن ليخطئك ، واعلم أن
 النصر مع الصبر ، وأن الفرج مع الكرب ، وأن مع العسر
 يسرا » (٦) ، « يا أيها الناس توبوا الى الله واستغفروه ، فاني

(١) رواه ابن ماجه والطبرانی في « شعب الايمان » .

(٢) رواه البيهقي في « شعب الايمان » عن محمد بن كعب مرسلًا .

(٣) رواه أبو يعلى في « الترغيب والترهيب » ، وفي « الجامع الصغير » ورد بلفظ :
 « اذا رأيتم الرجل قد أعطى زهداً في الدنيا وقلة فائقوا منه ، فانه يلقي الحكمة » .

— رواه ابن ماجه وأبو يعلى في « حلية الأولياء » والبيهقي في « شعب الايمان » .

(٤) رواه البخاري .

(٥) رواه مسلم عن ابن مالك بن عاصم الأشعري .

(٦) رواه الترمذي بلفظ آخر ورواه غير الترمذي بهذا اللفظ وهو مصدر بقوله : عن
 ابن عباس رضي الله عنهما قال : كنت خلف النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما فلام الى
 اعلمك كلمات : « احفظ الله ... إلخ » .

أتوب فى اليوم مائة مرة» (١) - وحسبنا كذلك أن نسجل بعض أدعيته التى تنطوى على كثير من المعانى الصوفية كقوله: اللهم لك أسلمت ، وبك آمنت ، وعليك توكلت ، وإليك أنبت ، وبك خاصمت - «اللهم انى أعوذ بعزتك لا اله الا أنت ان تغفلنى أنت الحى لاتموت ، والجن والانس يموتون» (٢)، وقوله : «اللهم اجعلنى شكورا ، واجعلنى صبورا ، واجعلنى فى عيني صغيرا ، وفى أعين الناس كبيرا» (٣) ، وقوله : «اللهم أهنى بالعلم ، وزينى بالحلم ، وكرمنى بالتقوى ، وجملنى بالمعافاة» (٤) ، وقوله : «اللهم انى أسألك الصحة والعفة والانابة وحسن الخلق والرضا بالقدر» (٥) -

فكل أولئك دلائل حق وشواهد صدق على أن عبادة العباد ، وزهد الزهاد ، وتصوف الصوفية ، وما ينطوى عليه هذا كله من المعانى الخلقية والمنازع الروحية ، قد وجد مادته الأولى فيما روى عن النبى (ص) من الأحوال ، وما أثر عنه من الأقوال *

حياة الصحابة والقوالهم :

وحياة الصحابة كحياة النبى (ص) حافلة بالأحوال والأقوال التى تدل دلالة واضحة على زهدهم وورعهم وتقشفهم ، وغير ذلك من مظاهر الاقبال على الله والاعراض عن الدنيا ، وكلها أمور لا يستطيع أن يففلها أو ينكرها الباحث

(١) رواه مسلم عن الأثر بن يسار الزنى *

(٢) رواه البخارى ومسلم *

(٣) أخرجه البيهقي وهو حديث حسن *

(٤) رواه الرازمي عن ابن عمر ، كثر العمال ، جزء دل *

(٥) رواه البيهقي والطبراني عن عمر *

عندما يريد أن يتبين مقومات الحياة الروحية في صدر الاسلام : فقد كان أبو بكر يطوى ستة أيام ، وكان لا يزيد على ثوب واحد ، وكان يأخذ بطرف لسانه ويقول : « هذا الذى أوردنى الموارد » . وكان يقول أيضا : « إذا دخل العبد المحب بشيء من زينة الدنيا مقتنه الله حتى يفارق تلك الزينة » . وهو قد تحدث عن أثر التقوى وثمرتها اليقين والتواضع فى حياته فقال : « وجدنا الكرم فى التقوى ، والغناء فى اليقين ، والشرف فى التواضع » . وتحدث عن المعرفة التى تتذوق بالروح وأثرها فى الحياة الروحية لمن يتدونها فقال : « من ذاق من خالص المعرفة شيئا ، شغله ذلك عما سوى الله ، واستوحش من جميع البشر » . وكذلك كان عمر بن الخطاب من صفاء الروح وطهارة القلب ، بحيث قال فيه النبى مغبرا عن ربه : « ان الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه » وليس أدل على تقشف عمر من أنه كان يخطب وهو خليفة وعليه أزار فيه ثنتا عشرة رقعة ، وقميص فيه أربع رقاع دون أن يكون له غيرهما ، ومن أنه كان يفسل ثوبه بيده . وليس أدل على ما كان يراه من أثر الرضا والصبر فى النفس الخاضع لهما الأخذ بهما مما كتبه الى أبى موسى الأشعرى وهو قوله : « أما بعد : فإن الخير كله فى الرضا ، فإن استطعت أن ترضى والا فاصبر » ، ومن قوله : « وجدنا خير عيشنا الصبر » . وكان عثمان بن عفان من رياضة نفسه على الزهد والتقشف ودوام التفكير فى الله والدأب على النظر فى كتاب الله بحيث كان يقضى نهاره طاويا وليله محييا ، وبحيث لم يكن ليترك النظر فى المصحف كل يوم وهو يقول : « هذا كتاب ربى ، ولا بد للعبد اذا جاءه كتاب سيده أن ينظر فيه

كل يوم ليعمل بما فيه» ؛ ومافتىء كذلك حتى قتل والمصحف بين يديه • وكان على بن أبى طالب زاهدا متقشفا صابرا حتى لقد كان يرقع قميصه ، ف قيل له : «يا أمير المؤمنين ! لم هذا ؟ فقال : «لينشع القلب ويقتدى به المؤمن» ، وحتى قال عنه ابن عيينه : انه كان أزهد الصحابة ، وشهد له الامام الشافعى بأنه كان عظيما فى الزهد ، والزاهد لا يبالي بأحد • ناهيك بما قاله على فى الصبر وهو : «الصبر يفاضل الحدثان ، والجزع من أعوان الشيطان» •

ونحن لانجد بذور هذه الحياة الروحية مغروسة فى قلب النبى (ص) وقلوب صحابته من الخلفاء الأربعة فحسب ، وانما نحن واجدوها أيضا حية نامية فى قلوب كثير من الصحابة غير الخلفاء • ويكفى أن نذكر هنا أهل الصفة ، وماكان لهم من أثرى قوى فى تاريخ الحياة الروحية الاسلامية عامة ، وفى تاريخ التصوف الاسلامى خاصة ، حتى أن بعضهم ليذهب الى أن كلمة «صوفى» قد أخذت من اسمهم كما سنمرض لذلك فى موضعه من هذا القسم حيث نتحدث عن التصوف والصوفية ، وعن الأصول المختلفة التى ترد اليها هاتان اللفظتان • وأهل الصفة هؤلاء قوم من فقراء المهاجرين والأنصار ، كانوا يفقدون على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وليس لهم أهل ولا مال ، فبنيت لهم صفة فى مؤخر مسجد النبى بالمدينة ، انقطعوا فى صفتهم الى الله ، وعكفوا على العبادة ، وأمعنوا فى رياضة أنفسهم على الزهد والتقشف ، فتجردوا عن أعراض الحياة الدنيا ، واتجهوا وجهة روحية خالصة ، حتى لقد وصفهم أبو نعيم الأصبهاني بقوله : «هم قوم أخلاهم الحق من

الركون الى شيء من العروض ، وعصمهم من الافتتان بها عن
 العروض ، وجعلهم قدوة للمتجربين من الفقراء ، لا يآوون
 الى أهل ولا مال ، ولا يلهيهم عن ذكر الله تجارة ولا حال ؛ لم
 يحزنوا على ما فاتهم من الدنيا ، ولم يفرحوا الا بما أيدوا به
 من العقبى » (١) . كان النبي يحبهم ويعطف عليهم ويجالسهم ؛
 وكان أهل بيته يوالونهم ويخالطونهم اقتداء به ، وسيرا على
 نهجه : فقد كان الحسن بن علي بن أبي طالب ، وعبد الله بن
 جعفر ، ممن يرون في محبة أهل الصفة كمال الدين ، وفي
 مجالستهم تمام الشرف ، ويتقربون منهم اقتباسا من أخلاقهم
 وآدابهم . ولعل أبا هريرة هو أشهر من سكن الصفة طوال
 حياة النبي ، ولم يبرحها . ولقد أفاضت كتب الطبقات في
 وصف زهده وفقره وتقشفه ، وحفلت بكثير من أقواله التي
 تدل دلالة واضحة على هذه النزعة الروحية التي نزع إليها هو
 وأصحابه من أهل الصفة .

وثمة غير من ذكرنا من الصحابة طائفة أخبارها في
 النسك والزهد مشهورة ، حسبنا أن نذكر منهم تيمما الدارى
 الذى يعرف بكثرة تهجده ، ويروى عنه أنه كان يقضى ليله
 مرتلا قوله تعالى : « أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن
 نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات ، سواء محياهم
 ومماتهم ساء ما يحكمون » (٢) ، أو قوله تعالى : « وخلق
 الله السموات والأرض بالحق ، ولتجزى كل نفس بما كسبت
 وهم لا يظلمون » (٣) ؛ وأيا ذكر الفقار الذى يحكى أنه كان

(١) حلية الأولياء : ج ١ ، ص ٣٣٧ - ٣٣٨ .

(٢) سورة الباقية : آية ٢١ .

(٣) نلس السورة : آية ٢٢ .

يظل طوال نهاره يتفكر فيما هو صائر اليه ؛ وحذيفة بن
اليمان الذى وصفه أبو نعيم بقوله : «سكن عند الفاقة
والعدم ، وركن الى الانابة والندم» (١) .

وينتهى بنا هذا كله الى أن الحياة الروحية الاسلامية قد
وجدت بدايتها فى تحنث محمد العربى الجاهلى أولا ، وفى
حياة محمد المسلم والنبي المزل ثانيا ، وفى نسك الصحابة
وزهدهم بعد هذا وذاك ؛ كما ينتهى بنا الى أن حياة الزهاد
والعباد والصوفية ، ومنازعهم فى السلوك ، ومذاهبهم التى
عبروا عنها فى أقوال منثورة تارة وفى أشعار منظومة تارة
أخرى ، كل أولئك ليس فى الحقيقة الا ترديدا لهذا اللحن
الروحى الرائع الذى تغناه محمد (ص) لأول مرة فى تاريخ
الاسلام ، ورتله معه الصحابة هذا الترتيل الجميل الذى كان
له صدى القوى فى نفوس من استمع اليه واستجاب له من
النسك والزهاد والفقراء والبكائين والصوفية الذين حفل
بهم تاريخ الحياة الروحية الاسلامية على الوجه الذى سنبينه
فى موضعه يمد .

(١) حلية الأولياء : ج ١ ، ص ٢٧٠ وأنظر أيضا الطبقات الكبرى للشيرازي : ج ١
ص ٣٦ - ٢٨ . والتواكب الدرية للمناوى : ج ١ ص ٥٠ .

٣ - مصادر الحياة الروحية الاسلامية

على أن مسألة المصدر الأول الذى استقيت منه الحياة الروحية الاسلامية ، او المصادر المختلفة التى استمدت منها هذه الحياة بعض عناصرها ، كانت وما تزال موضعاً للبحث ، ومثاراً للخلاف فى رأى ؛ سواء بين القدماء أم بين المحدثين ؛ ففريق يذهب الى ماذهبنا اليه من أن ذلك المصدر الأول اسلامى بعت • وآبناس شتى من العلماء والباحثين يرون أنه فارسى أو هندى أو مسيحى أو يونانى ، أو هو مزاج من هذا كله • وقد صور الأستاذ ماسينيون ما وقع فيه علماء الاسلاميات من حيرة حول هذه المسألة ، وما ذهبوا اليه من مذاهب مختلفة فيها ، وذلك فى قوله : «... أما دراسة التصوف فان الأمد بيننا وبين استكمالها ما يزال بعيداً • وقد حار علماء الاسلاميات الأول فى تحليل ذلك الخلاف الكبير فى العقيدة بين مذهب الوحدة (وهو المذهب الرئيسى فى التصوف الاسلامى فى أرقى أدواره) وبين مذهب أهل السنة الصحيح : فذهبوا الى أن التصوف مذهب دخيل فى الاسلام مستمد اما من رهبانية الشام (وهذا رأى مركس Marx) ، واما من أفلاطونية اليونان الجديدة ، واما من زرادشتية

الفرس ، واما من فيدا الهند (وهذا رأى جونز Jones وقد بين نيكولسون Nicholson أن اطلاق الحكم بأن التصوف دخیل فى الاسلام غير مقبول . فالحق أننا نلاحظ منذ ظهور الاسلام أن الأنظار التى اختص بها متصوفة المسلمين نشأت فى قلب الجماعة الاسلامية نفسها ابان عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرئهما ، وتأثرت بما أصاب هذه الجماعة من أحداث ، وبما حل بالأفراد من نوازل ...» (١) : فالأستاذ ماسينيون قد أظهرنا هنا على مبلغ اختلاف وجهات النظر فى رد التصوف ، الذى هو عندنا أهم صور الحياة الروحية الاسلامية - الى مصادره . ولكنه أظهرنا من ناحية أخرى على أن هذا المصدر اسلامى ، وان كان يرجع نشأة التصوف الى عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرئهما . وهذا ما لا نوافق عليه لاسيما وقد رأينا أن بداية الحياة الروحية كانت فى حياة محمد المربى الجاهلى قبل أن تكون فى حياة محمد النبى المرسل الذى نزل عليه القرآن وصدر عنه الحديث . ناهيك بأن حياة الصحابة وغيرهم من التساك والزهاد والصوفية ليست عندنا الا استمرارا لحياة روحية واحدة هى هذه التى شهدنا بعض آثارها فى تحنث محمد قبل الاسلام ، وفيما كان يعرض له من أحوال ، ويصدر عنه من أقوال بعد أن نزل عليه القرآن .

ولكى يتبين وجه الحق فى مسألة المصدر الأول الذى استمدت منه الحياة الروحية الاسلامية ، يحسن أن نعرض أهم ما قيل بهذا الصدد من آراء ، مناقشين كل رأى منها

(١) دائرة المعارف الاسلامية : مادة « تصوف » .

والأدلة التي يستند إليها ، ومبينين مبلغ ما يمتاز به كل منها
من قوة أو ضعف •

المصدر الاسلامي :

أول من قال بأن مصدر الحياة الروحية اسلامي هم
الصوفية أنفسهم ؛ سواء منهم أصحاب الأذواق والمذاهب
وكتاب الطبقات • وقد ذهب مذهبهم فريق من المسلمين الذين
ليسوا بصوفية ، ولكنهم مع ذلك يناصرون الصوفية
ويعطفون عليهم كثيرا أو قليلا : فأولئك وهؤلاء يرون أن
حياة النبي وأصحابه التي صورناها آنفا ، وأن الكتاب
والسنة ، كل أولئك ، هو المصدر الحقيقي لكل ما تواضع عليه
الزهاد والصوفية من قواعد الرياضة والمجاهدة ، وما انكشف
لبصائرهم من أنوار الحقيقة في المشاهدة • فهم إذن يدعمون
مذهبهم بأمرين : أحدهما ما آثر عن النبي (ص) من زهد
ونسك وتعبد ، وثانيهما بعض آيات القرآن وعبارات
الحديث القدسي وغير القدسي • فأما ما يستندون اليه من
الأخبار التي تروى عن زهد النبي وتشفه ، فقد فرغنا من
الابانة عنه في الفقرة السابقة ، وهو في نظرنا أقوى دليل
على أن مصدر الحياة الروحية في الاسلام اسلامي بحت • وأما
ما يؤيدون به مذاهبهم المختلفة في الأذواق التي ذاقوها ،
وفي الحقائق التي كشفوها ، من آيات القرآن وعبارات
الحديث ، فنسذكر أمثلة منه فيما يلي :

١ - فمن آيات القرآن التي آيدوا بها مذهبها من مذاهبهم
ما خاطب به الله رسوله في قوله عز وجل : « وما رميت إذ

رمىته ولكن الله رمى» (١) : فهذه الآية الكريمة ، وإن كانت لا تدل في ظاهرها على أكثر من أن الله قد نصر المسلمين وأخذ جندهم في حربهم على الكفار في غزوة بدر ، إلا أن الصوفية قد تأولوها تأويلاً حملوها فيه ما تحتل وما لا تحتل مع المعاني التي ينطوى عليها مذهبهم في أن الله وحده هو الفاعل المطلق الذي يصدر عنه ويرد إليه كل فعل ، وأن العبد من الرب بمثابة القلم من الكاتب الذي يمسك به ويحركه ويجري به يده فيكتب ما يشاء .

ومنها قوله تعالى : «الله نور السموات والأرض» (٢) : وقوله تعالى : «فأينما تولوا فثم وجه الله» (٣) : فالصوفية يتخذون من هاتين الآيتين دعامة يقيمون عليها مذهبهم في وحدة الوجود ووحدة الشهود وتجلى الله في مخلوقاته .

ومنها قوله تعالى : «يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ، أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين ، يجاهدون في سبيل الله ، ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله واسع عليم» (٤) : فهذه آية كريمة بنى الصوفية عليها مذهبهم في الحب الإلهي بنوعيه : حب الله للإنسان ، وحب الإنسان لله .

ومنها قوله تعالى : «أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما» (٥) : فقد أيد الصوفية

(١) سورة الأنفال : آية ١٧

(٢) سورة النور : آية ٣٥

(٣) سورة البقرة : آية ١١٥

(٤) سورة المائدة : آية ٥٤

(٥) سورة الأنبياء : آية ٣٠

بهذه الآية مذهبه في الحقيقة المحمدية التي هي عندهم التعيين الأول الجامع لكل التمينات العلوية والسفلية ، والتي أجملت فيها الموجودات منذ الأزل ، ثم فصلت بعد ذلك ، فكان من تفصيلها السموات والأرض .

ومن الآيات التي يستدلون بها لتأييد مذهبهم في التوبة والصبر والتوكل والتأمل في صنع الله ومداومة الذكر والعبادة والزهد في الدنيا ، قوله تعالى في كتابه الكريم : «وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون لعلكم تفلحون» : «استغفروا ربكم ثم توبوا اليه» ؛ «يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا» ؛ «يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا» ، «انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب» ، «ولمن صبر وغفر ، ان ذلك لمن عزم الأمور» ؛ «ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين» ، «وتوكل على الحى الذى لا يموت» ، «وعلى الله فليتوكل المؤمنون» ؛ «فاذا عزم فتوكل على الله» ؛ «ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب ، الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض» ؛ «واذكر اسم ربك وتبتل اليه تبتيلا» (أى انقطع اليه) ؛ «واعبد ربك حتى يأتيك اليقين» ؛ «واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ، ولا تعد عيناك عنهم» ؛ «واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض ، فأصبح هشيما تذروه الرياح ، وكان الله على كل شئ مقتدرا» ، «اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الأموال والأولاد ، كمثل غيث أعجب الكفار نباته ، ثم يهيج

فتراه مصفرا ، ثم يكون حطاما ؛ وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا الا متاع الفرور» ؛ «يأيها الناس ان وعد الله حق فلا تفرنكم الحياة الدنيا ولا يفرنكم بالله الفرور» .

٢ - ومن الأحاديث القدسية التي يوردها الصوفية ، ويردون اليها بمض مذاهبهم ، الأثر الذي أخبر فيه رسول الله على لسان الله فقال : «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق فبى عرفونى» : فالصوفية يتخذون من هذا الحديث القدسى مصدرا لمذهبهم فى الحب الإلهى الذى هو عندهم المبدأ الأول فى خلق العالم ، اذ هم يرون أن الله كان ولاشئ معه ، وأحب أن يرى ذاته ، فى شئ غير ذاته فخلق الخلق ، وكان العالم منه بمثابة المرآة المجلوة التى يرى فيها ذاته . وانهم ليفرغون على ذلك تفريمات عدة نجدها منبثة فى تضاعيف مذهبهم فى وحدة الوجود .

ومن الأحاديث القدسية أيضا ماورد على لسان الله عز وجل وهو قوله : «... ولا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه : فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ولسانه الذى ينطق به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يسعى بها : فبى يسمع ، وبى يبصر ، وبى ينطق ، وبى يعقل ، وبى يبطش ، وبى يمشى ...» : فهذا حديث قدسى وجد فيه أصحاب الأذواق والمواجيد من الصوفية مجالا خصبا ومنبعا فياضا بمعانى الاتحاد الذى يقوم عندهم على فناء العبد فى الرب ، أو الحب فى المحبوب ، أو الخلق فى الحق ، بحيث يصبح الانسان فى حالة روحية يشعر فيها أن ذاته من حيث هو محب قد غلبت عليها ذات محبوبة وهو

الله ، فإذا بالذاتين تتحدان ، وتصبحان ذاتا واحدة هي التي
يصدر عنها كل ما يحسه الانسان بجوارحه ، وكل ما يشعر به
في جوانحه .

٣ - ومن الأحاديث غير القدسية التي وردت على لسان
النبي (ص) ، وعدها الصوفية أساسا لكثير من رياضاتهم
وأذواقهم : قوله صلى الله عليه وسلم : «من عرف نفسه فقد
عرف ربه» : فهم يدعمون بهذا الحديث مذهبهم في أن
الانسان اذا عرف نفسه على أنها عدم ، فقد تهيأ له أن يعرف
ربه على أنه وجود .

ومنها قوله صلى الله عليه وسلم : «أعدى أعدائك نفسك
التي بين جنبيك» : فهذا الحديث يعد عندهم قواما لما ينبغي
أن يأخذ به الانسان نفسه من مجاهدة وكبح جماح على وجه
تتخلى معه عن صفاتها المدمومة ، وتتخلى بالصفات
المحمودة .

ومن الأحاديث النبوية التي يزعم الصوفية أنها تصنفهم
وتصور أحوالهم وتشير إلى منزلتهم بين الأنبياء والشهداء
وعامة الناس ، وإلى مكانتهم عند الله ، قوله صلى الله عليه
وسلم : «ان من عباد الله لأناس ما هم بأنبياء ولا شهداء ،
يخبطهم الأنبياء والشهداء يوم القيامة بمكانهم من الله عز
وجل» . قال رجل : فمن هم ، وما أعمالهم ؟ لعلنا نحبههم .
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : قوم يتحابون بروح الله
عز وجل من غير أرحام بينهم ، ولا أموال يتماطونها بينهم .
والله ان وجوههم لنور ، وانهم لعلى منابر من نور ، لا يخافون
إذا خاف الناس ، ولا يحزنون إذا حزن الناس» . قالوا : ثم
قرأ : «إلا ان أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون» .

فهذه النصوص مضافة الى سيرة محمد التي سارها قبل الاسلام وبعده ، تبين لنا فى وضوح وجمال أن الحياة الروحية الاسلامية قد وجدت فى حياة النبي (ص) وفى كتاب الله وسنة رسوله ، مصدرها الأول الذى استمد منه الزهاد زهدهم ، واستقى منه الصوفية آذواقهم ، ووجد فيه أولئك وهؤلاء ما يؤيدون به مذاهبهم .

نظرية المصلح الهندي :

على أن هناك فريقا من العلماء يذهب الى أن مصدر الحياة الروحية فى الاسلام هندى . ويعتمد هؤلاء فى تأكيد وجهة نظرهم على ما يلاحظ من أوجه الشبه بين بعض مظاهر التصوف النظرية والعملية فى الاسلام ، وبين ماورد فى بعض الكتب الدينية الهندية من عقائد وأدعية وأناشيد ، وما يصطنعه فقراء الهنود وزهادهم من طرق فى الرياضة والمعبادة والتفكير والذكر والمعرفة .

ويمد أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى (٣٥١-٤٤٠هـ - ٩٦٣ - ١٠٤٨ م) خير من كتب عن الهند ، وأدق من وصف أحوالهم ، وعرض لمقائدهم وعلومهم ومذاهبهم الدينية والفلسفية ، لاسيما أنه كان عالما باللغة السنسكريتية ، وعاش فى الهند زمنا طويلا ، ووضع فى ذلك كتبها أهمها : (تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مردولة) . ولم يقف البيرونى فى هذا الكتاب عند حد العرض والوصف ونقل النصوص ؛ بل تجاوز هذا كله الى الموازنة والابانة عن أوجه الشبه بين ما يعرضه من عقائد الهنود وحكمتهم وبين أنظار اليونان ومذاهبهم الفلسفية من ناحية ، وبينها وبين

أذواق الصوفية المسلمين وأقوالهم وطرقهم فى الرياضة من ناحية أخرى * والذى يعنينا هنا هو أن نتبين مع البيرونى الى أى حد يقع التشابه بين المذاهب الهندية فى الرياضة والمجاهدة والعبادة والمعرفة ونظيراتها عند صوفية المسلمين ، وهو ذلك التشابه الذى اتخذ منه كثير من المستشرقين أساسا أقاموا عليه نظريتهم القائلة بأن مصدر التصوف الاسلامي هندي *

فمن الأشياء التى أبان البيرونى عن وجه الشبه فيها بين حكماء الهند واليونان من ناحية ، وبين صوفية المسلمين من ناحية أخرى ، القول بأن المنصرف بكليته الى العلة الأولى متشبهها بها على غاية امكانه ، يتعد بها عند ترك الوسائط ، وخلع العلائق والموائق (١) *

ومنها القول بالتناسخ الذى يدور حول تردد النفوس الباقية فى الأجسام البالية ، وانتقالها من بدن الى بدن ، وما يرتب على ذلك من قول بالحلول : فيبعد أن أبان البيرونى أن التناسخ هو من أخص خصائص الفلسفة الدينية للهنود ، وأنه فى رأيه علم النحلة الهندية حتى ان من لم ينتحله لم يك منها ، ولم يعد من جملتها (٢) ، نراه يقول : «... والى هذا المعنى ذهب من الصوفية من قال : ان الدنيا نفس نائمة ، والآخره نفس يقظانة * وهم يجيزون حلول الحق فى الأمكنة كالسما والعرش والكرسى * ومنهم من يجيزه فى جميع العالم والحيوان والشجر والجماد ، ويمبر عن ذلك بالظهور الكلى *

(١) تطبيق حال الهند من مقوله : ص ١٦ *

(٢) نفس المرجع : ص ٢٢ - ٢٩ *

واذا آجازوا ذلك فيه لم يك حلول الأرواح بالتردد عندهم
خطر» (١) .

ومنها كيفية الخلاص من الدنيا ، وصفة الطريق المؤدى
الى هذا الخلاص ، وما يحصل عندئذ من المعرفة . وفى ذلك
يقول البيرونى : ان النفس مرتبطة فى العالم ، وان لرباطها
سببا ، وسبب الوثاق هو الجهل ، وخلاص النفس هو اذن
بالعلم اذا أحاطت بالأشياء احاطة تحديد كلى مغن عن الاستقراء
ناف للشكوك . واستشهد فى هذا المقام بقول صاحب كتاب
(باتنجل) وهو : «افراد الفكرة فى وحدانية الله يشغل المزم
بالشعور بشيء غير ما اشتغل به . ومن أراد الله أراد الخير
لكافة الخلق من غير استثناء واحد بسبب» (٢) ، حتى يقول :
«ومن بلغ هذه الغاية ، غلبت قوته النفسية على قوته البدنية ،
فمنح الاقتدار على ثمانية أشياء ، بحصولها يقع الاستغناء . . »
وبعد هذه الأشياء الثمانية (٣) . وقد عقب البيرونى هنا
بقوله : «والى مثل هذا أشارت الصوفية فى العارف اذا وصل
الى مقام المعرفة ، فانهم يزعمون أنه يحصل له روحان :
قديمة لايجرى عليها تغير واختلاف ، بها يعلم الغيب ، ويفعل
المعجز ، وأخرى بشرية للتغير والتكوين» (٤) .

ومنها اتحاد النفس بمعقولها ، وما يؤدى الى هذا الاتحاد
فى طريق (باتنجل) والصوفية . وأخص خصائص طريق
(باتنجل) هذا هو أن صاحبه لم يكن يرى أن اقامة الشعائر

(١) تحقيق ما للهند من مقولة : ص ٢٩ .

(٢) تحقيق ما للهند : ٣٤ .

(٣) نفس المرجع والصفحة .

(٤) نفس المرجع والصفحة .

الدينية ، وأداء فروض العبادة ، هما سبيل الانسان الى السعادة ؛ بل سبيل السعادة عنده هو الذكر الدائم لاسم الله ، والتأمل المتصل في الله : فان الذكر والتأمل ينتهيان بمن يأخذ بهما ويروض نفسه عليهما الى اتحاده بالله وبالكون اللذين ليسا الا حقيقة واحدة : مذهب تصوفى روحى خالص ، قوامه الخلوة والانفراد عن كل شيء ، والزهد فى كل شيء ، والرياضة الروحية التى يغنى فيها الانسان عن كل شيء حتى عن نفسه ، فاذا هو يستشعر فى هذا كله سعادة لاتجاوزها سعادة ، وطمانينة لاتعدلها طمانينة (١) . وقد كشف البيرونى عن أوجه الشبه بين طريق (باتنجل) هذا وطريق الصوفية فقال : «والى طريق باتنجل ذهب الصوفية فى الاشتغال بالحق فقالوا : مادمت تشير فلست بموحد حتى يستولى الحق على اشارتك بافنائها عنك ، فلايبقى مشير ولا اشارة - ويوجد فى كلامهم ما يدل على القول بالاتحاد ، كجواب أحدهم عن الحق : وكيف لا أتحقق من هو أنا بالانية ، ولا أنا بالأيئية ، ان عدت فبالعودة ففرقت ، وان أهملت فبالاهمال خففت وبالاتحاد ألفت ؛ وكقول أبى بكر الشبلى : اخلع الكل تصل الينا بالكلية ، فتكون ولا تكون ، أخبارك عنا ، وفعلك فعلنا ؛ وكجواب أبى يزيد البسطامى وقد سئل : بم نلت ما نلت ؟ - أنى انسلخت من نفسى كما تنسلخ الحية من جلدها ، ثم نظرت الى ذاتى فاذا أنا هو - » (٢) .

وعلى هذا النحو نرى البيرونى يفيض فى وصف فلسفة الهند الدينية ، ومذاهبهم فى الله ، والموجودات الحسية

(١) محاضرات فى الفلسفة العامة والفلسفة الشرقية للأستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمي
بكلية أصول الدين : الطبعة الثانية سنة ١٩٣٧ م ، ص ١٤٩ .
(٢) تطبيق مالمهند : ص ٤٣ .

والمعتلية ، وتملق النفس بالمادة ، وتناسخ الأرواح ، وطريق المعرفة والسعادة ، وكيفية الخلاص من الدنيا ؛ وهو فى كثير من هذه المواضع يقارن بين عقائد الهند والاسلام والتصرانية ومذاهب الفلسفة اليونانية والأفلاطونية الجديدة والصوفية . ولعل أهم العقائد الهندية التى لعبت دورا هاما فى التصوف الاسلامى هى عقيدة تناسخ الأرواح ، وماتسلم اليه من مذهب فى الحلول ووحدة الوجود ، وفى اتحاد العقل والمائل والمعقول ، بحيث يصير هذا كله شيئا واحدا .

وقد سار على نهج البيرونى طائفة من العلماء المستشرقين أمثال : هورتن Horten ، وبلوشيه Blochet ، وماسينيون Massignon ، وجولدزيهر Gololziher ، وبراون Brown ، وأليرى Oleary ، وكثير غيرهم ممن يضيق المقام عن ذكرهم ، وتفصيل آرائهم فى تأثر التصوف الاسلامى بالمذاهب الهندية المختلفة . ويكفى أن نشير هنا الى ما يراه الأستاذ ماسينيون من أن بحث الأطوار التى أدت الى ادخال الذكر فى طرق الصوفية المتأخرين قد دل على تسرب بعض طرائق الهند الى التصوف الاسلامى ؛ والى ما يراه الأستاذ براون من بعض أوجه الشبه الظاهرة بين المذاهب الصوفية فى صورها الأولى وبعض المذاهب الهندية ، لاسيما الفيدانتا سارا (١) ، ولو أنه ينظر الى هذا التشابه على أنه مبالغ فيه ، اذ هو عنده سطحى

(١) الفيدانتا سارا مدرسة هندية قديمة اشتق اسمها من (الفيدا) وهو كتاب أرى مقدس مكتوب باللغة السنسكريتية . ومعنى (الفيدا) هو معرفة المجهول عن طريق الدين فى حين أن معنى « الفيدانتا » هو تكميل الفيدا . ويشتمل كتاب « الفيدا » على أوراد تبديية والاشييد دينية ورتى سحرية . ويرجع تاريخ مدرسة « الفيدانتا » الى القرن الخامس بعد الميلاد . . ويعد مذهبها أكثر للمذاهب تصويرا للديانة البرهمية . ولقد كانت عناية هذه المدرسة فى أول عهدنا موجهة بصفة خاصة الى شرح « الفيدا » . الا ان مذهبها ما لبث

أكثر من أن يكون جوهريا (١) ، وإلى مايزعمه جولدزهيير من أن قصة حياة إبراهيم بن آدم الذي يقال انه كان من الأمراء ، ولكنه تخلى عن الامارة وأثر حياة الزهاد ، هي بعينها قصة بوذا ، وأن استعمال المسايح مستمد من البوذية ، وإلى ما يذهب اليه الأستاذ أوليري من أنه لا ينبغي اغفال ما يحتمل أن يكون للبوذية من تأثير على التصوف الاسلامي ؛ اذ شاعت التعاليم البوذية في بلاد الفرس وما وراء النهر في العصر الجاهلي ، ووجد بعض المعابد البوذية في بلخ إحدى مدن خراسان . ومع ذلك فان الأستاذ أوليري يرى أن البحث الدقيق لا ينتهي الى أن الأثر البوذي كان ذا خطر عظيم في التصوف الاسلامي ، لاسيما أن التشابه الذي يوجد بين النيرفانا البوذية والفناء الصوفي إنما هو تشابه سطحي : فالمذهب البوذي في النيرفانا هو المذهب الذي يصور النفس الانسانية وقد فقدت فرديتها في طمأنينتها المطلقة التي لا تشوبها شائبة من حس أو شهوة ؛ والمذهب الصوفي في الفناء ، وإن كان يدعو كذلك الى فقدان الفردية ، إلا أنه ينظر الى البقاء الدائم على أنه يوجد في المشاهدة الذوقية للجمال الالهي . وهنا ينتهي الأستاذ أوليري الى أن هناك مقابلا هنديا للفناء الصوفي ، غير أن هذا المقابل ليس في البوذية ، وإنما هو في وحدة الوجود التي جاءت في الفيدا (٢) .

• أن استحال الى المسافة نظرية فيها عمق ومرامة • وانحصر ما كان يستأثر به ذلك المذهب هو القول بوحدة الوجود ، والكار الوجود على كل الكائنات الجزئية في ذاتها ، والاعتراف لها به على قدر ما فيها من عنصر آلهي مستمد من آلهيم « براهما » ؛ فليس طريق النجاة والسعادة في الزهد والمجد فصيح ، وإنما هو أيضا في أن تعرف أن براهما في كل شيء ، وإن كل شيء هو « براهما » .

Literary History of Persia : v, 1, p. 410.

(١)

Arabic Thought and its place in History : p. 100-101.

(٢)

ولقد كان اشتراك التصوف الاسلامى مع الديانة البرهمية فى عقيدة وحدة الوجود من أهم الدوافع التى حملت بعض الباحثين على اعتقاد أن مصدر التصوف التيوزوفى (١) لا يمكن أن يكون اسلاميا ، وذلك لما يلاحظ من تمارض بين وحدة الوجود وهى الفكرة الكبرى فى هذا التصوف وبين عقيدة الاسلام الرئيسية فى التوحيد . على أننا اذا أنعمنا النظر فى هذا التمارض الفيناء ظاهريا أكثر من أن يكون جوهريا ، وتبيننا أن ما ينتهى اليه الصوفية من اثبات لوحدة الوجود ، ليس فى الحقيقة الا ضربا جديدا من تذوق العقيدة الاسلامية فى التوحيد ، والا لونا مستعدنا من ألوان التعبير عنها ، تأثر فيه الصوفية المتأخرون بما عرفوه وأساغوه من حكمة الهند ودينتهم ، وفلسفة اليونان وأنظارتهم ، وبغير هذا من ثقافات الأمم القديمة ذوات الحضارات الراقية التى اتصل بها المسلمون ألوانا مختلفة من الاتصال فى عهود تاريخهم المتعاقبة ، وفى العهد العباسى بتنوع خاص .

هذا هو مجمل الملحوظات والآراء التى يقدمها من ذكرنا من العلماء ، وهى ملحوظات وآراء بعضها صحيح من الناحية الموضوعية ، وبعضها الآخر ما يزال فى حاجة الى مزيد من التحقيق . ولكن ليس من بينها على أى حال ما يقوم دليلا قاطعا على أن نشأة التصوف الاسلامى ، فضلا عن نشأة الزهد ترجع احدهما أو كليهما الى مصدر هندى . ولعل كل ما هنالك من طرافة فى هذه الملحوظات والآراء أنها تقارب بين بعض التعاليم النظرية والعلمية فى التصوف الاسلامى ، وما يمكن أن يمد نظيرا لها أو شبيها بها فى بعض المذاهب.

(١) التصوف التيوزوفى هو التصوف الاشرافى الذى يدور المذهب الرئيسى فيه على اتحاد المبدأ بالرب .

البراهمية والبوذية التي انطوت عليها الكتب والتعاليم المروفة عن هاتين الديانتين الهنديتين . وليس من شأن هذا التقارب الذى يقرره بعض هذه الآراء أن ينفى ماسبق أن أثبتناه آنفاً ، وهو أن نشأة الحياة الروحية فى الاسلام كانت اسلامية ، وأن مصدر الزهد الذى جنح اليه الزهاد الأولون هو حياة النبى (ص) ، كما أن منبع المصطلحات الصوفية والمذاهب التى أقيمت على أساس من الذوق والوجد هو الكتاب والسنة . والا فنحن لكى نثبت أن مصدر الحياة الروحية الاسلامية هدى ، برهمى أو بوذى ، مضطرون الى أن نثبت أولاً أن بعض التعاليم البراهمية أو البوذية فى الزهد والفقر والتفكر كانت شائعة فى تلك البيئة المصرية التى نشأ فيها محمد ، سواء قبل الاسلام أو بعده . تلك لعمري مسألة مازال يعوزها الدليل المادى الذى لاشبهة فيه ولا غبار عليه ، وأكبر الظن أن المسلمين لم يعرفوا العقائد والفلسفة والعلوم الهندية معرفة دقيقة واضحة مفصلة قبل أن يؤلف البيرونى كتابه القيم (تحقيق مالهند من مقولة) ، وهو ذلك الكتاب الذى يعد بحق أهم المراجع وأدقها وأوفاهها فى ذلك الباب . ونحن نعلم أن البيرونى انتهى من وضع كتابه هذا فى الربع الأول من القرن الخامس للهجرة ، أى فى وقت متأخر عن الوقت الذى كان قد بدأ يتحدث فيه النبى ، ويتكشف أصحابه ، ويكثر من بعدهم الزهاد والعباد ، بل وعن الوقت الذى بدأ الزهد يستحيل فيه الى علم نظرى وعملى له أذواقه ومجاهداته وحقائقه ومشاهداته ، يعرف تارة باسم علم التصوف ، وتارة أخرى باسم علم الباطن ، وأطوارا مختلفة بأسماء أخرى تدل على مبلغ ما عرض لموضوعه من اتساع النطاق ، ولذاهبه من امتداد الاتفاق .

وهب أننا سلمنا جدلاً برأى من قال بالتشابه بين وحدة الوجود البراهمية والاتحاد الصوفى ، أو برأى من قال بهذا التشابه بين النيرفانا البوذية والفناء الصوفى ، فإننا لانستطيع من ذلك أن نقرر لمجرد هذا التشابه أن الاتحاد أو وحدة الوجود أو الحلول عند الصوفية مستمد من العقائد المقابلة فى الديانة البراهمية ، ولا بأن الفناء أو الغيبة عن الحس والانسلاخ من النفس عند الصوفية مردود الى النيرفانا البوذية؛ بل انه ستظل هناك فروق جوهرية بين هذه وتلك ؛ هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فان انتهام مذهبين الى نتيجة واحدة ، أو الى نتيجتين متشابهتين ، لايعنى دائماً أن أحد هذين المذهبين متأثر بالآخر أو مستمد منه ؛ وإنما هو قد يعنى أيضاً أن نفوس الذاهبين الى هذين المذهبين قد خضعت لظروف وأحكام نفسية واحدة ، الأمر الذى لايد معه من أن تنتهى هذه النفوس الى نتيجة واحدة ، أو الى نتائج متشابهة .

وجملة القول أن الأثر الهندى فى التصوف الإسلامى ، أو فى أى مظهر من مظاهر الحياة الروحية أو العقلية الإسلامية ، كان مايزال ضعيفاً حتى اشراف القرن العاشر للميلاد على النهاية (أواخر القرن الرابع للهجرة) ، لاسيما اذا قيس بالأثر الأفلاطونى الجديد ، أو بآثار النصرانى من النساطرة واليعاقبة فى تاريخ الحضارة الإسلامية . وهذا ينتهى بنا الى أنه اذا كان ثمة تشابه بين التصوف الإسلامى فى أية صورة من صورهِ الأولى وبين بعض التعاليم البراهمية والبوذية ، فليس معنى هذا أن الصوفية أخذوا عن هذه أو تلك ، وتأثروا بها فيما عكفوا عليه من زهد وعبادة ورياضة ومجاهدة ، وما عمدوا اليه من تأسيس علم ذوقى روحى

موضوعه الحقيقة العلمية ، وغايته المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية ، وإنما معناه أن تلك العناصر الهندية من نظرية وعملية قد شاعت بين الصوفية بعد أن كان قد تحدث نبيهم ، وزهد أصحابه وتكشفوا ، بل وبعد أن كان قد ظهر زهادهم وعبادهم ، واستحال هذا كله الى علم لسلوك طريق الله يعرف باسم علم التصوف ، فوجد فريق من الصوفية بعد أن كان قد تحدث نبيهم ، وزهد أصحابه وتكشفوا ، ظن فريق من الباحثين أن بعض المذاهب والأذواق الصوفية مستمد من مصدر هندي ، والواقع أن هذه المذاهب والأذواق قد نسجت لأول مرة من خيوط إسلامية بحتة ، غير أن بعضها اصطليح بصيغة هندية ، في حين أن بعضها الآخر اصطليح بصيغة فارسية ، أو نصرانية ، أو يونانية ، على الوجه الذي سنبينه من خلال ما سذكركه عن بقية المصادر الأخرى للحياة الروحية الإسلامية .

نظرية المصدر الفارسي :

والذين يذهبون الى أن للتصوف الاسلامي مصدرا فارسيا ، يستدلون على ذلك بما يحدثنا به التاريخ من وجود صلات اجتماعية وثقافية ودينية بين الفرس والعرب في مختلف العصور ، كما يستدلون بأن فريقا كبيرا من شيوخ الصوفية الأفراد الذين ظهروا في المهود الأولى للتصوف كانوا من الفرس . غير أن اتصال العرب بالفرس ، وإن كان صحيحا من الناحية التاريخية ، فإننا لا نستطيع مع ذلك أن نتبين في وضوح وجملة أن المقائد الدينية الفارسية ، والأنظار الفلسفية ، قد انتقلت عن طريق هذا الاتصال في صورة

واضحة الى العرب ، وتغلغلّت في نفوسهم وعقولهم تغلغلا قويا
يمكن أن يقال معه : ان التصوف بصفة خاصة كان أثرا مع
آثاره ، وثمره من ثمراته - وهاهو ذا الأستاذ براون ، وهو
من أكبر الباحثين في تاريخ الفرس وحياتهم العقلية
والشعورية والأدبية والاجتماعية ، يقول في هذا الصدد : «ان
جهلنا بما كان شائعا من الأفكار في المهود الساسانية من
شأنه أن يجعل دراسة هذه المسألة دراسة معتمدة على المنهج
التاريخي المقارن أمرا عسيرا جدا» (١) - وهذا يعنى بعبارة
أخرى أن الأثر الفارسي في الحياة العربية ابان العصر الجاهلي
لم يكشف عنه بعد ، كشفا واضحا صريحا يكفى لاثبات أن
الحياة الروحية الاسلامية قد استمدت من مصدر فارسي ،
بخلاف ما كان عليه ذلك الأثر الفارسي في الاسلام ، وفي العصر
المباني بنوع خاص : فقد كان ذلك العصر حافلا بكثير من
حملة العلم وأصحاب النحو وأهل الحديث والتفسير والمتكلمين
وغيرهم من الصفوة الممتازة ، الذين كان سوادهم الأعظم فرسا
عاشوا في ظل الاسلام - يضاف الى هذا أن الصلات الاجتماعية
والسياسية بين الفرس والمسلمين وقيمت كانت من القوة
والوثاقة ، بحيث لا يمكن انكار ما أنتجت هذه الصلات من
آثار قيمة في الحياة العربية الاسلامية على اختلاف نواحيها -

أما أن التصوف الاسلامي مستمد من مصدر فارسي لأن
فريقا كبيرا من شيوخ الصوفية كان من الفرس ، فذلك
ما لا نستطيع أن نقر عليه القائلين به : صحيح أنه كان من
صوفية الفرس من ترك أثرا لايمحى في تاريخ الحياة الروحية
الاسلامية بصفة عامة ، وفي تطور التصوف واستحالته الى

علم بصفة خاصة . ومن هؤلاء معروف الكرخي المتوفى سنة ٢٠٠ هـ او ٢٠١ هـ ، وأبو يزيد البسطامي المتوفى سنة ٢٦١ هـ . ولكن ليس أقل من هذا صحة أن ازدهار الحياة الروحية الاسلامية ، واصطباغ التصوف فيها بالصبغة العلمية ، لم يكن أثرا من آثار صوفية الفرس وحدهم ، وانما هو كذلك ثمرة يانعة من ثمرات هذه الجهود الرائعة التي بذلها كثير من صوفية العراق ومصر والشام ؛ فقد كان أبو سليمان الداراني المتوفى سنة ٢١٥ هـ صوفيا عربيا عراقيا من واسط بين الكوفة والبصرة ؛ وكان ذو النون المصري المتوفى سنة ٢٤٥ هـ صوفيا مصرياً يقال انه ولد من أبوين نوبيين أو قبليين . ولهذين الصوفيين ، وكثير غيرهما من الصوفية غير الفرس الذين يضيق المقام عن ذكرهم نفحات صادقة ، وصفحات مشرفة ، في تاريخ الحياة الروحية الاسلامية ؛ ولعل هذه الصفحات ، وتلك النفحات ، ليست أقل خطرا في ترقية التصوف الاسلامي ، مما كان لنظيراتها عند صوفية الفرس ؛ بل ولعل من صوفية العرب أنفسهم من كان له أثر كبير في صوفية الفرس ، ويكفي أن نذكر في هذا المقام محيي الدين ابن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ ، وشرف الدين عمر بن الفاراض المتوفى سنة ٦٣٢ هـ ، وقد كان كلاهما عربيا أصيلا ، أو منحدرًا من أصل عربي على الأقل ، كما كان لكل منهما فضل كبير في اقامة التصوف التيوزوفي على دعائم قوية فيها طرافة روحية وجدة فلسفية ؛ ناهيك بما كان لأولهما من أثر قوى في تصوف كثير من صوفية الفرس أمثال العراقي المتوفى سنة ٦٩٧ أو سنة ٦٩٨ هـ ، وعبد الرحمن الجامي الكرمانى المتوفى سنة ٨٩٨ هـ ؛ وناهيك أيضا بما تلقاه مؤلفات هذا الشيخ الأكبر بصفة عامة وكتابه (فصوص الحكم)

بصفة خاصة ، من عناية متصوفة الفرس بدراستها وشرحها
فى الأيام الأخيرة (١) .

وهذا ينتهى بنا الى أن مصدر التصوف الاسلامى الأول
ليس فارسيا ، وأنه ان صح أن لصوفية الفرس أثرا فى الحياة
الروحية الاسلامية ، فانما كان ذلك بعد الاسلام ، وبعد أن
كان تحدث النبى ، وتعبد الصحافة والتابعين ، وزهد الزهاد ،
قد تجمع كله ، واستحال الى علم لقواعد السلوك ، وبواطن
القلوب ، وآسرار النفوس . هنالك أخذ صوفية الفرس
بنصيبهم فى تلك الحركة الروحية النظرية والعملية ، كما
أخذ صوفية المغرب يحفظهم منها ؛ وهنالك اختلط المغرب
والفرس ، وامتزجت عقائدهم ، وتشابهت مذاهبهم ،
وتضافرت جهودهم ، فكان من ذلك كله هذا الازدهار الذى
ظفر به علم التصوف .

على أن ثمة شيئا ظاهرا بين بعض العقائد والنزعات
الفارسية القديمة وبعض التعاليم والمذاهب الصوفية
الاسلامية : فالزهد فى التصوف الاسلامى يشبه الزهد
والرهبة فى الديانة المانوية (٢) ، كما يشبه الزهد والقناعة
والنهي عن ذبح الحيوان فى الديانة المزدكية (٣) . وعقائد
الشيعة وغلاتهم فى حق الملك الالهى ، وفى حلول الله فى
الامام ، تكاد تكون صورا جديدة لعقائد فارسية قديمة . ولقد
شاعت هذه العقائد فيما شاع بين المسلمين من تراث الفرس
القديم ، ووجدت من الشيعة من اعتنقها وتعصب لها ، ومن

Jittery History of persia v. 1, p. 418-420.

(١)

(٢) نسبة الى ماني مؤسسها الذى ولد سنة ٢١٥ او سنة ٢١٦ م . كما يقول البيروني

فى الآثار الباقية .

(٣) نسبة الى مؤسسها مزدك الذى ولد سنة ٤٨٧ م .

الصوفية من تلقاها بالقبول ، وتأثر بها مع قصد أو عن غير قصد . ومذهب الصوفية فى الحقيقة المحمدية ، وأنها أول مخلوق خلقه الله ، ومنه تفرعت كل المخلوقات الأخرى علوية وسفلية ، تشبه الى حد بعيد ما ورد فى الكتاب الزرادشتي المعروف باسم (زند أفسستا) وهو أن هرمز آله الخير فى ديانة زرادشت لم يخلق الكون بما فيه من كائنات روحية ومادية خلقا مباشرا ، بل خلقه بواسطة الكلمة الالهية (١) .

ومع هذا كله ، فإن آيا من ألوان هذا التشابه لا يدل دلالة قوية على أن المصدر الأول للتصوف الاسلامى كان فارسيا . ولعله ان دل على شيء فأنما يدل على أن الصلات الثقافية والدينية التى نشأت بين الفرس والعرب ، وقد انضوا جميعا تحت لواء الاسلام ، قد ترتب عليها أن اختلطت الأفكار والعقائد ، واحتكت التعاليم والمذاهب ، وتفاهمت العقول والنفوس ، وشارك العرب من ناحية ، والفرس من ناحية أخرى فى دعم هذه الحياة الروحية الاسلامية فى مختلف صورها التى وجدت بذورها الأولى فى أرض الجزيرة العربية ، حيث كان تحنث النبی وزهد أصحابه ، وتعبد العباد وتصوف الصوفية الذين كان كلهم من العرب ، ووقع أن شاركوا المانية والمزدكية فى زهدهم ، وتأثروا بالزردشتية فى بعض عقائدهم .

نظرية المصدر النصراني :

وكما ذهب فريق من الباحثين الى أن فى الحياة الروحية الاسلامية طائفة من العناصر التى ترجع الى أصول فارسية .

(١) ابن الفارض والحب الالهى للدكتور محمد مصطفى حلمي : ص ٢٨٨ .

وهندية ، فقد ذهب فريق آخر من هؤلاء الباحثين الى أن ثمة عناصر روحية أخرى يمكن أن ترد الى أصول نصرانية . ويؤكد هذا الفريق مذهبه بما كان يوجد من صلات بين العرب والنصارى ؛ سواء فى الجاهلية أم فى الاسلام ، وبما يلاحظ من أوجه الشبه الكثيرة بين حياة الزهاد والصوفية وتعاليمهم وفنونهم فى الرياضة والخلوة والتعبد ، وبين ما يقابل هذا كله فى حياة المسيح وأقواله ، وأحوال الرهبان والقسيسين وطرقهم فى العبادة واللباس . ومن هؤلاء الباحثين فون كريم Von Kremer ، وجولدزيهر Goldziher ، ونلدكه ونيكلسون Noeldeke Nicholson ، وفنسك Wensinck وآسين بالاسيوس Asin Palacios ، وأندريه Andrae وأولبرى Oeary . . . ويكفى أن نشير هنا الى ماذهب اليه بعض هؤلاء العلماء فى هذا الصدد : ففون كريم ينظر الى التصوف الاسلامى ، والى بعض الأقوال المأثورة عن الصوفية ، على أنها ثمرات نمت ونضجت فى بلاد العرب تحت تأثير جاهلى ، حيث كان كثير من العرب الجاهليين نصارى ، وكان كثير من هؤلاء النصارى قسيسين ورهبانا . وجولدزيهر يستند الى ماتقرره النصرانية من ايثار الفقر والفقراء على الفنى والأغنياء ، فيزعم أن ماورد فى الحديث النبوى من هذا المعنى مستمد من النصرانية ، وهذا يسلم بطبيعة الحال الى أن الفقر وهو من أخص خصائص الحياة الروحية الاسلامية انما يرد الى مصدر نصرانى . ونلدكه يرى أن لباس الصوف نصرانى . وكذلك مايصطنعه الصوفية من صمت وذكر فانه عند نيكلسون مأخوذ عن النصرانية .

هذا فيما يتعلق بالحياة الروحية من حيث هى زهد

وطريقة فى العبادة والرياضة واللباس ؛ أما فيما يتعلق بها من حيث هى مذاهب تصور منازع أصحابها الفلسفية واتجاهاتهم الروحية والعلمية معا ، فإن هناك طائفة من القصص والأقوال التى تروى عن المسيح مما ورد فى كتب الصوفية أنفسهم ، ويمكن أن يؤخذ على أنه مصدر لبعض المذاهب الصوفية الاسلامية ؛ فمن هذا القبيل ما يروى عن المسيح أنه مر على طائفة من العباد قد احترقوا من العبادة كأنهم الشنان البالية ، فقال : ما أنتم ؟ فقالوا : نحن عباد . قال : لأى شيء تعبدتم ؟ قالوا : خوفاً الله من النار فغفنا منها . فقال : حق على الله أن يؤمنكم ما خفتم . ثم جاوزهم ومر بأخرين أشد عبادة منهم فقال : لأى شيء تعبدتم ؟ قالوا : شوقنا الله الى الجنان وما أعد فيها لأوليائه ، فنحن نرجو ذلك . فقال : حق على الله أن يعطيكم ما رجوتهم . ثم جاوزهم ومر بأخرين يتمبدون ، فقال : ما أنتم ؟ قالوا : نحن المحبون لله ، لم نعبده خوفاً من ناره ، ولا شوقاً الى جنته ، ولكن حباً له ، وتعظيماً لجلاله . فقال : أنتم أولياء الله حقاً ، معكم أمرت أن أقيم ، فأقام بين أظهرهم . قال أبو طالب المكي : وفى لفظ آخر أنه قال للأولين : مخلوقاً خفتم ومخلوقاً أحببتهم ؛ وقال لهؤلاء : أنتم المقربون (١) : فهذه القصة يمكن أن ينظر اليها بعض الباحثين على أنها مصدر للنظرية الصوفية الكبرى فى الحب الإلهي الذى سيطر على نفوس الصوفية سيطرة قوية ، وصدر فيه فريق منهم عن خوف من النار ، وفريق آخر عن طمع فى الجنة وشوق اليها ، وطائفة عن اقبال على الله لذاته ،

(١) قوت القلوب : ج ٣ ، ص ٨٧ .

وشوق الى مطالمة جماله ، بصرف النظر عما أعد للكافرين
من عذاب النار ، وللمقربين من ثواب الجنة .

على أننا وإن كنا لاننكر ما يوجد من أوجه الشبه بين حياة
الزهاد ولباسهم وبعض تعاليم الصوفية وطرقهم في العبادة
ومذاهبهم في الحب الالهي ، وبين حياة الرهبان ولباسهم
وبعض ما أثر عن المسيح وحوارييه من أقوال في المحبة وغير
المحبة من شئون الحياة الروحية ، فإننا لانستطيع مع ذلك أن
نتخذ من أوجه الشبه هذه دليلا على أن مصدر الحياة الروحية
في جملتها وتفصيلها نصراني : صحيح أن كثيرا من العرب
الجاهليين كانوا نصارى ، كما كان كثير من هؤلاء النصاري
قسيسين ورهبانا . وصحيح أيضا أنه كان ممن مال الى
الرهينة من العرب من يبني الأديرة : فقد روى عن حنظلة
الطائي أنه فارق قومه وتنسك ، وبنى ديرا بالقرب من
شاطيء الفرات ، حيث ترهب فيه حتى مات . وكذلك قيل
عن قس بن ساعدة أنه كان يتقفر القفار ، ولا تكنه دار ،
يتحصى بعض الطعام ، ويأنس بالوحوش والهوام . وصحيح
أيضا أنه يروى عن أمية بن أبي الصلت أنه لبس المسوح
تعبدا ، وأن لكل من قس وأمие نثرا وشعرا طبعيا بطابع
دينى ، واصطبيغا بصيغة الزهد فى الدنيا والنظر فى الكون .
وصحيح بعد هذا كله وفوق هذا كله أن القسس والرهبان
كانوا ينبئون هنا وهناك فى أسواق العرب ، يعظون ويبشرون
ويتحدثون عن البعث والحساب ، والجنة والنار ، كما يدل على
ذلك كثير من آيات القرآن التى تتحدث عنهم وتحكى أقوالهم
وتفند مذاهبهم ، وتصور الى أربابهم كانت تعاليمهم منتشرة
بين العرب : فهذا كله صحيح لا شبهة فيه ولا غبار عليه ؛

ولكن الذى ليس بصحيح هو أن نجعل منه أساسا يبنى عليه القول بأن زهد الزهاد ، وتصفوف الصوفية من المسلمين ، ومذاهب أولئك وهؤلاء فى الرياضة والمجاهدة والذوق والوجد والمشاهدة - إنما هى أشياء اقتبسها المسلمون عن النصرانى ، وعن الرهبان بنوع خاص * ولست أدري لم يقصر الباحثون أنظارهم على حياة المسيح وأقواله ، والرهبان وأحوالهم ، حين يحاولون أن يلتمسوا للحياة الروحية الاسلامية مصدرا فى النصرانية ؛ وما الذى يمنع من أن نساير طبيعة الحياة العربية فى الجاهلية ، وقد كانت وقتئذ حياة خشنة لا حظ لها من ترف ، ولا أثر فيها للنعومة ، بحيث يمكن أن يقال : ان حياة الزهاد والصوفية فى الاسلام ، إنما هى استمرار لهذه الحياة الخشنة البعيدة عن الزخرف والنعيم ، والتي كان يحياها العرب الجاهليون بصفة عامة ، والتي كانت تصطبغ عند بعضهم بصبغة الخلوة والانقطاع عن الناس الى التفكير والتقرب من الآلهة يلتمسون عندهم الخير والحكمة ؟ بل وما الذى يمنع أيضا من أن يكون مرجع الحياة الروحية الاسلامية هو هذه الحياة التى كان يحياها قوم فى الجاهلية يعرفون ببنى صوفة (١) ، انفردوا لخدمة الله عند بيته الحرام ؟ وقد يعترض معترض فيقول : انك بهذا تنسب

(١) بنو صوفة نسبة الى رجل فى الجاهلية يسمى « صوفة بن مر بن أد بن طابخة سمي بهذا الاسم لأن أمه ما كان يمشي لها ولد ، ففطرت لبن عاشر لعلقن الى رأسه صوفة ، ولنجعلنه يبط الكعبة يخدمها » وكانت أهازج الحج من عرفة الى منى ، « ومن مى الى مكة لصوفة هذا » وظلت الأهازج فى عقبه حتى أخذتها عدوان ، وظلت فى عدوان حتى أخذتها قرىش ، « وقد ذهب بعضهم فى أصل النسك الى أن النسك يسبكون الى بنى صوفة ، لأنهم أول من انفرد بخدمة الله تعالى عند بيته الحرام (مفردات غريب القرآن للإسكفاني مادة « صوف » ص ٢٩٢ - ٢٩٣) ، قلل الصوفية نسبوا اليهم تشبيها بهم الى النسك والتدب أساسا للبلغة للزمخشري) »

الحياة الروحية الاسلامية الى قوم فى الجاهلية ، بدلا مما يردھا الى غيرك من الباحثين من أصول فى حياة المسيح والرهبان والقسيسين ، وكلا الرأيين مخالف لما تتمسك به من أنها ترجع الى أصول اسلامية . على أنه ليس على الحياة الروحية الاسلامية ضير من أن تكون بذورها الأولى قد وجدت فى أرض الجزيرة العربية ايان العصر الجاهلى ، ثم نمت وترعرعت فى ظل الاسلام ، مثلها فى هذا كمثل غيرها من ألوان الحياة الدينية والعقلية والأدبية . وكيف لا ، وھا هو ذا تحث محمد الذى صورناه فى موضعه من هذا القسم (١) ، يحدثنا التاريخ بأنه «كان من عادة العرب الجاهليين ، اذ كان مفكروهم ينقطعون للعبادة زمنا فى كل عام ، يقضونه بعيدا عن الناس فى خلوة ، يتقربون الى آلهتهم بالزهد والدعاء ، ويتوجهون اليھا بقلوبهم يلتمسون عندها الخير والحكمة» (٢) . فاذا كان محمد نفسه قد اصطنع هذا التحث ، ووجد فيه عوناً صادقاً على تصفية نفسه ورياضتها على التفكير والانقطاع الى العبادة ، فقد ترتب على ذلك أن يكون زهاد المسلمين وصوفيتهم أدنى الى التشبه بنبيهم فى تحنثه ، منهم بالاعتساف برهبان النصارى فى رهبانيتهم .

ومثل هذا يمكن أن يقال فى الرد على من قال بأن لبس الصوف يرجع الى أصل نصرانى : فقد روى كثير من الأخبار التى تثبت أن لبس الصوف كان مما جرى عليه النبى فى حياته : فمن ذلك ماحدث به اليافعى مع أنه جاء أن رسول الله

(١) النظر ص ١٢ - ١٥ من هذا الكتاب .

(٢) حياة محمد للدكتور محمد حسين هيكل بقا : الطبعة الأولى سنة ١٣٥٤ هـ ،

صلى الله عليه وسلم كان يركب الحمار ويلبس الصوف • ويؤيد هذا الأثر وغيره من الآثار التي تثبت لبس النبي الصوف ، وتصور حياته في الزهد والتواضع ، ماورد في رثاء عمر للنبي وهو قوله : « ٠٠٠ بأبي أنت أنت وأمي يارسول الله ، لو لم تجالس الا كفؤا لك ماجالستنا ، ولو لم تنكح الا كفؤا لك مانكحت الينا ، ولو لم تواكل الا كفؤا لك ما واكلتنا : فلقد والله جالستنا ، ونكحت الينا ، وواكلتنا ، ولبست الصوف ، وركبت الحمار ، وأردفت خلفك ، ووضعت طعامك على الأرض ، ولعقت أصابعك ، تواضعا منك » (١) • فان صح ماورد على لسان النبي (ص) أو ورد عنه من أنه كان يلبس الصوف ، استطلعنا عندئذ أن نستخلص أن الصوفية انما لبسوا الصوف اقتداء بما كان عليه النبي في ملبسه ، كما اقتدوا به في غير ذلك من مظاهر حياتهم الروحية وبواطنها • وهذا ينتهي بنا الى دحض الزعم القائل بأن لبس الصوف عند صوفية المسلمين مردود الى مصدر نصراني ، لاسيما أن لبس الصوف كان من عادة العرب على العموم بحكم بيئتهم واحتراف معظمهم لمهنة الرعى •

حقا ان من الزهاد والصوفية من كان يحيا حياة الرهبان، بل ويتأثر حياة المسيح نفسه ؛ ومن هذا القبيل ماورد في كتاب (الكامل) للمبرد من أن راهبين قدما من الشام الى البصرة ، فقال أحدهما للآخر : ألا نذهب لزيارة الحسن البصري فان حياته كحياة المسيح • ومنه أيضا ماذكره الذهبي عن أبي نصر السراج الطوسي صاحب كتاب (اللمع في التصوف) وهو قول هذا الأخير انه خرج مع أبي عبد الله الروذباري

(١) انبياء علوم الدين : ج ١ ، ص ٣٢٠ •

ليلتقيا راهبا كان فى وقتهما ، فلما أقبلا عليه فى ديريه سألاه :
 ما الذى حبسك هنا ؟ قال الراهب : أسرتنى حلاوة قول الناس
 لى ياراهب . غير أن هذه الأمور وما إليها ، وإن كانت تدل
 من ناحية على وجود صلة أو وجه شبه بين حياة الزهاد
 والصوفية وحياة المسيح والرهبان ، إلا أنها تدل كذلك من
 ناحية أخرى على أن اقتداءم الزهاد والصوفية بالرهبان إنما
 كان فى الاسلام دون الجاهلية . وأكبر الظن أن الزهاد
 والصوفية المسلمين الذين تأثروا حياة المسيح أو حياة
 الرهبان ، وضمنوا أقوالهم عناصر نصرانية ، إنما جاءوا فى
 وقت متأخر عن الوقت الذى نشأت فيه الحياة الروحية
 الاسلامية لأول مرة فى تاريخ الاسلام ، ولعلمهم لم يبدعوا
 يفعلون ذلك إلا بعد أن كان النبى قد أثنى على الرهبان
 والقسيسين بناء على ماورد فى حقهم من آيات القرآن الكريم
 التى تثبت المودة بين النصارى والمسلمين ، وذلك فى قوله
 تعالى : «لتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا
 نصارى ؛ ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون»
 وإذا سمعوا ما أنزل الى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع
 مما عرفوا من الحق ، يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع
 الشاهدين» (١) .

وأما مايزعمه بعض المستشرقين من أن الفقر والزهد
 فى الدنيا والذكر أمور أخذها الصوفية المسلمون عن
 النصرانية ، فذلك ما لا سبيل الى موافقتهم عليه ، لاسيما أن
 من آيات القرآن وأحاديث النبى (ص) مايدل دلالة واضحة
 قوية على أن لهذه الأمور مصدرا اسلاميا صريحا : فقد زهد

(١) سورة المائدة : آية ٨٢ - ٨٣ .

«القرآن فى الدنيا وحث على التقلل منها ، وذلك فى قوله تعالى :
 « واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء ،
 فاختلط به نبات الأرض ، فأصبح هشيما تذروه الرياح ،
 وكان الله على كل شيء مقتدرا » - (١) ، وفى قوله تعالى :
 «اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم ،
 وتكاثر فى الأموال والأولاد ، كمثل غيث أعجب الكفار نباته
 ثم يهيج ، فتراه مصفرا ، ثم يكون حطاما ، وفى الآخرة عذاب
 شديد ومنفرة من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا الا متاع
 الغرور » (٢) ، وفى قوله تعالى : «يا أيها الناس إن وعد الله حق
 فلا تفرنكم الحياة الدنيا ، ولا يفرنكم بالله الغرور » (٣) ،
 وكما يدل على ذلك أيضا قول النبى صلى الله عليه وسلم : «ان
 مما أخاف عليكم من بعدى ما يفتح عليكم من زهرة الدنيا
 وزينتها» (٤) وقوله : «لو كان لى مثل أحد ذهب ، لسرنى ألا
 تمر على ثلاث ليال وعندى منه شيء إلا شيء أرصده لدين» (٥) ،
 وقوله أيضا : «الدنيا سجن المؤمن ، وجنة الكافر» (٦) ، وقوله
 أيضا : «ازهد فى الدنيا يحبك الله ، وازهد فيما عند الناس
 يحبك الناس» (٧) : فكل هذه آيات وأحاديث واضحة المعانى ،
 صريحة الدلالة على أن للزهد الذى أخذ الزهاد والصوفية به
 أنفسهم ، أصلا فى كتاب الله وسنة رسوله • وكذلك الفقير
 فقد ورد فيه ما يثبت اكبار الله من شأن الفقراء مثل قوله تعالى :

(١) سورة الكهف : آية ٤٥ •

(٢) سورة الحديد : آية ٢٠ •

(٣) سورة فاطر : آية ٥ •

(٤) رواه البخارى ومسلم •

(٥) رواه البخارى ومسلم •

(٦) رواه مسلم •

(٧) رواه ابن ماجه وغيره ، وهو حديث حسن •

«للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله ، لا يستطيعون ضربة في الأرض ، يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف ، تعرفهم بسيماهم ، لا يسألون الناس الخفا» (١) ، ومثل قوله تعالى أيضا : «للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا ، وينصرون الله ورسوله ، أولئك هم الصادقون» (٢) ، هذا الى حياة محمد (ص) نفسه ، فقد عفا فيها عن الغنى ، وآثر عليه الفقر ، وكان في استطاعته أن يكون غنيا ، ولكنه لم يرد ذلك لنفسه بل هو قد زهد في المال وانصرف عن الحياة الدنيا وجاهها ، وكان في ذلك مثلا أعلى يقتدي به من اتبعه وآمن بدينه . ومن هنا لم يكن صحيحا قول جولديزهر أن مدح الفقر وايقاراه على الغنى ، كان من العناصر النصرانية التي تسربت الى الحديث؛ بل الصحيح هو أن يكون محمد في حياته وفي أحاديثه ، قد سار على نهج القرآن ، ودعا الى مآدع اليه الله من هذه المشل العليا في القول والعمل ، وفي الاعراض عن زينة الدنيا ، والاقبال على التقوى والعمل الصالح . يضاف الى هذا أن النظر الى الفقر والفقراء على هذا الوجه ليس من حقل النصرانية وحدها ، وانما هو حقل مشترك بينها وبين غيرها من الديانات السماوية من اسلام ويهودية : فكل هذه الديانات مجمعة على أن المقياس الذي ينبغي أن يقاس به الانسان ، ليس ماله ولا جاهه ، بل هو تقواه وعمله الصالح . واذا كان ذلك كذلك ، فقد ترتب عليه اذن أن تسقط دعوى القائلين بأن الزهاد والصوفية قد آثروا الفقر على الغنى تأثرا بالنصرانية ،

(١) سورة البقرة : آية ٣٧٣ •

(٢) سورة الحشر : آية ٨ •

أو تشبها بالرهبان • وكذلك ما يذهب اليه نيكلسون من أن الصمت والذكر اللذين يصطنعهما الصوفية في رياضتهم مأخوذان عن النصرانية ، مردود عليه بأن صمات يوم الى الليل ، وان كان قد نهى عنه النبي لأنه من نسك الجاهلية (١) ، الا أن الاسلام أمر بأن يذكر الانسان ربه فيما بينه وبين نفسه ، كما يدل على ذلك قوله تعالى : «واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ، ودون الجهر من القول بالغدو والآصال ، ولاتكن من الغافلين» (٢) • فاذا لامنا بين هذه الآية الكريمة ، وما نهى عنه النبي من صمت يوم الى الليل ، وجدنا أن ذكر الله على الوجه الذى تأمر به الآية يمكن أن يكون منطويا على معنى الصمت ، ولكنه صمت فى لحظات ، مختلف عن ذلك الصمت الذى كان يشمل اليوم الى الليل فى نسك الجاهلية ، ونهى عنه الرسول فى الاسلام • والآيات والأحاديث التى تدعو الى الذكر ، ومعظم من شأن الذاكرين وأجرهم كثيرة يكفى أن نثبت منها قوله تعالى : «فاذكرونى أذكركم ، واشكروا لى ، ولا تكفرون» (٣) ، وقوله تعالى : «يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا ، وسبحوه بكرة وأصيلا ، هو الذى يصلى عليكم وملائكته ، ليخرجكم من الظلمات الى النور ، وكان بالمؤمنين رحيما» (٤) ، وقوله صلى الله عليه وسلم : «يقول الله تعالى : أنا عند ظن عبدي بى ، وأنا معه اذا ذكرنى ، فان ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى ، وان ذكرنى فى ملا ذكرته

(١) من على رضى الله عنه قال حفظ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يتم بعد احتلام ، ولا صمات يوم الى الليل » (رواه أبو داود بإسناد حسن) •

(٢) سورة الاعراف : آية ٢٠٥ •

(٣) سورة البقرة : آية ١٥٢ •

(٤) سورة الاحزاب : آيات ٤٦ - ٤٧ •

فى ملا خير منه» (١) ، وقوله صلى الله عليه وسلم أيضا : «ان
لله ملائكة سيارة فضلاء ، يتبعون مجالس الذكر ، فاذا وجدوا
مجلسا فيه ذكر قعدوا معهم ، وحف بعضهم بعضا بأجنتهم
حتى يملئوا ما بينهم وبين السماء الدنيا» (٢) .

ومثل هذا يمكن أن نوجهه فى الرد على من قال بأن
بأن نظرية الحب الالهى فى التصوف الاسلامى مستمدة من
مصدر نصرانى ، كتلك القصة التى رواها أبو طالب المكى
وغيره وأثبتناها آنفا : فنحن اذا أنعمنا النظر فى الكتاب
والسنة ألفيناهما حافلين بالنصوص الصريحة التى تدل دلالة
بيئة على أن هذه النظرية الصوفية الكبرى قد استمدت
عناصرها الرئيسية من كتاب الله وسنة رسوله . وقد سبق أن
أثبتنا بعض هذه النصوص فى موضعها من الحديث عن المصدر
الاسلامى للحياة الروحية فى الاسلام (٣) .

على أن هذا لا يمنع من أننا نلتقى فى ثنايا بعض
النظريات الصوفية فى الحب الالهى ببعض الألفاظ والمبارات
والمقائد التى هى من أصل نصرانى ، مثل القول باللاهوت
والناسوت ، وحلول الأول فى الثانى اذا بلغ هذا درجة معينة
من الصفاء الروحى ، ومثل القول بالكلمة التى هى فى
النصرانية واسطة بين الله والخلق ، والتى اصطنعها بعض
الصوفية فى التعبير عن نظرياتهم فى الحقيقة المحمدية
باعتبارها أول مخلوق خلقه الله ، أو أول تعين للذات الالهية
فاضت منه بقية التعينات الأخرى من روحية ومادية . غير

(١) رواه البخارى ومسلم .

(٢) رواه مسلم .

(٣) انظر ص ٢٧ و ٢٩ - ٣٠ من هذا الكتاب .

أن هذه العناصر النصرانية وأشياها لم تظهر الا بعد أن كان المسلمون قد اختلطوا بالنصارى ، وأخذوا يحاورونهم ويجادلونهم فى العقائد ، فكان طبيعيا أن ينتشر بعض هذه العقائد النصرانية ، وأن يعمل عمله فى البيئة الاسلامية ، ويتردد صدهاء فى أقاويل الصوفية ومذاهبهم فى الحب الالهى ، وفيما يتصل به من اتحاد بين الرب والعبد ، ومع حلول الرب فى العبد . وهذا ملائم لطبيعة الأشياء ، ولسنة النشوء والارتقاء ؛ اذ لا يمكن ، وقد تطور التصوف ، واستحال الى علم له مناهجه ومذاهبه ، ومنازعه الروحية المصطنعة بصبغة فلسفية ، أن يظل الصوفية بمزج من هذا الجو الذى امتلا بالافتكار والعقائد النصرانية ، وما يدور حولها من حوار وجدل بين المسلمين والنصارى ، دون أن يكون له أثر فيما صدر عنهم من أقوال ، ومآذبهوا اليه من مذاهب ، لاسيما اذا كانت هذه الأقوال والمذاهب تدور حول مسائل تتصل من قريب أو من بعيد بالعقائد .

وهذا ينتهى بنا الى أن مذاهب الصوفية ترجع فى أصلها الى مصدر اسلامى ؛ غير أنها بمرور الزمن ، وبحكم اتصال الأمم ، واحتكاك العقائد ، قد دخلت فيها عناصر نصرانية ، فتشابهت المذاهب الصوفية والتعاليم النصرانية ، وظن أن الصوفية أخذوا أول ما أخذوا عن النصرانية ، والواقع أن مرجعهم الأول هو كتاب الله وسنة رسوله ، وأما الأمور الأخرى فقد ظهرت بعد ذلك ، أى بعد أن كانت قد وضعت الأحجار الأساسية التى أقيم عليها صرح الحياة الروحية الاسلامية ، وجلها ان لم يكن كلها أحجار مركبة من مواد اسلامية .

نظرية المصدر اليونانى :

ومهما يكن من تأثر المسلمين بالحضارات الدينية والعقلية القديمة ، فان تأثرهم بالفلسفة اليونانية عامة ، وبالأفلاطونية الجديدة خاصة ، كان أشد وأقوى ؛ فقد كانت الثقافة اليونانية هى الثقافة المسيطرة على العقول والنفوس فى الشرق منذ فتوح الاسكندر ، وظلت كذلك حتى كان المسلمون الذين أقبلوا على حضارات غيرهم من الأمم القديمة ، يقتبسون منها ، ويتأثرون بها ، مما أعانهم عليه النساطرة واليعاقبة من النصارى ، والصابئة من الوثنيين ، وغير أولئك وهؤلاء من اليهود وأتباع زرادشت : فهناك فى أخريات عهد بنى أمية ، وفى العصر الذهبى لحكم بنى العباس ، امتلأ الجو بالقائد الدينية ، والأنظار الفلسفية ، والمباحث العلمية ، وغير ذلك من ألوان الحياة العقلية والروحية . وهناك أيضا ازدهرت الحياة الاسلامية ، وازدهرت معها الحياة الروحية ، وكان التصوف من حيث هو علم للباطن يقابل الفقه الذى هو علم للظاهر - مرآة يتجلى على صفحتها ازدهار هذه الحياة الروحية ، وذلك على الرغم من تقدم الحياة المادية ، وامعان الناس وقتئذ فى الترف والنعيم - ولم يكن قوام الحياة الروحية فى ذلك الحين كما كان فى الصدر الأول للإسلام زهدا وفقرا وورعا فحسب ، وانما كان هذا كله من خصائص بعض النفوس التى عرفت كيف تكبح جماحها وسط هذه الحياة المادية الناعمة ، وعرفت أيضا كيف تتخذ منه ومن غيره من المناصر الفلسفية وغير الفلسفية ، دعائم تؤسس عليها علما ذوقيا يبحث فى أحوال النفوس وبواطن القلوب ، ويضع قواعد الرياضة والمجاهدة ،

ويرمى من وراء هذا كله الى نجاه النفس وسعادتها اللتين
تتحققان بتحقيق المعرفة الذوقية *

أما كيف وقف العرب على الثقافة اليونانية ، فان التاريخ
يحدثنا بأن ذلك كان عن طريق النصارى الذين انبثت منهم
فرقتان فى بلاد العرب : احدهما فرقة النسطورية التى
انتشرت فى الحيرة ، والأخرى فرقة اليعقوبية التى انتشرت
فى غسان وسائر قبائل الشام : فلقد كان هؤلاء النصارى
يحملون معهم طرفا من الثقافة اليونانية ، وذلك لأنهم كانوا
يريدون أن يدافعوا عن عقائدهم ويؤيدوها أمام الوثنيين *
ومن ثم وجدوا فى الفلسفة منبعاً يستمدون منه الدليل
المنطقى والحجة العقلية * على أن الفلسفة اليونانية التى عرفها
السريان من النساطرة واليعاقبة والوثنيين ، والتى نقلوها
الى لتهم أولا ، ثم الى اللغة العربية بعد ذلك ، لم تكن كلها
فلسفة عقلية خالصة من طراز فلسفة أرسطوطاليس الذى
عرف المسلمون كتبه ، وتأثروا مذهبه ، لاسيما فلاسفتهم أمثال
الكندى والفارابى وابن سينا ، وانما كانت هذه الفلسفة فى
آخر عهدها نوعا جديدا من الفلسفة ، لاهو بالمعنى الخالص ،
ولا هو بالدينى البحت ، بل هو مزاج من النظر العقلى والالهام
الروحى ، وهذا هو ما تمثله الأفلاطونية الجديدة * وليس من
شك فى أن الأثر الذى تركته الفلسفة اليونانية بنوعيهما
العقلى والذوقى كان عظيما : فبقدر ما تأثر الفلاسفة
الاسلاميون بأرسطو ، تأثر الصوفية المسلمون بأفلاطون
وأفلوطين ، ومد كل فريق أيديهم الى ذلك التراث الفلسفى
الذى خلفه اليونان ، يلتمسون فيه ما يفتقدون مذهبهم ، ويؤيد
مزاعمهم *

والمسلمون وان لم يعرفوا الشيء الكثير عن شخص
أفلوطين ، الا أنهم عرفوا مذهبه ، ولو أن هذا المذهب وصلهم
بادئ ذي بدء معزوا خطأ الى أرسطو ، وذلك عن طريق كتاب
(أتولوجيا أرسطو) الذي نقله الى العربية عبد المسيح بن
ناعمة الحمصي . ومهما يكن من شيء فقد عرف المسلمون
مدرسة أفلوطين ، وأطلقوا عليها اسم «مذهب الاسكندرانيين» ،
وذكره الشهر ستاني ، فأطلق عليه لقب (الشيخ اليوناني) ،
وقد ظل الحراثيون وبعض الفرق النصرانية والاسلامية زمانا
طويلا يدرسون الآراء الأفلاطونية أو الأفلاطونية المزوجة
بمناصر من مذهب فيثاغورس ، كما كانوا يدرسون الى جانب
ذلك بعض مذاهب الرواقيين والمذهب الأفلاطوني الجديد .
والذي يعنينا هنا هو أن نلاحظ مع فريق من مؤرخي الفلسفة
والتصوف في الاسلام أن مذهب الأفلاطونية الجديدة قد فعل
فعله وأتى أكله في حياة الفكر والروح الاسلاميين ، وأن
الصوفية بنوع خاص قد وجدوا في هذا المذهب منهلا عذبا
يردونه ، ويروون منه شجرة أذواقهم الروحية ، ومواجيدهم
النفسية ، ومكاشفاتهم الباطنية . وهاهو ذا كتاب (أتولوجيا
أرسطوطاليس) الذي يصور مذهب الأفلاطونية الجديدة
تصويرا صادقا ، يظهرنا على أن الحقيقة العليا لا تدرك
بالفكر ، وإنما هي تدرك بالمشاهدة في حال الغيبة عن النفس
من ناحية ، وعن العالم المحسوس من ناحية أخرى ، وهذا
بعبارة مذهب اليه الصوفية من أن المعرفة الحقيقية لا تحصل
عن طريق الحس أو العقل ، بل هي تحصل بنور يقذفه الله في
قلب العبد بعد أن يكون قد خلس من شوائب نفسه ، وفنى
عما سوى ربه ، واستغرق في الذات الالهية استغراقا تزول
معه التفرقة ، ويحصل فيه الاتحاد والجمع . ومعنى هذا

بعبارة أخرى أن سبيل المعرفة عند الصوفية هي بعينها سبيلها. عند الأفلاطونية الجديدة : الذوق والوجد ، وما يعين على الذوق والوجد ، من رياضات ومجاهدات وعبادات . يضاف الى هذا أن العبارة التي كانت مكتوبة على معبد دف وهي : «اعرف نفسك بنفسك» ، والتي اتخذ منها سقراط شعارا لفلسفته ، قد وصلت الى المسلمين مصطبغة بصيغة أفلاطونية جديدة ، فعرفها الصوفية ، واستغلوها وقربوا بينها وبين الحديث القائل : «من عرف نفسه عرف ربه» واتخذوا منها ومن هذا الحديث أساسا لكثير من أذواقهم ومشاهداتهم .

ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، بل هو يتجاوزة الى صميم مذهب الأفلاطونية الجديدة في فيض الموجودات من الواحد الذي هو الله ، وتسلسل بعض هذه الموجودات من بعض : فالمتأمل في مذاهب الصوفية في وحدة الوجود ، وما يجرى مجراها من المذاهب الصوفية المصطبغة بصيغة فلسفية ، يلاحظ أنه قد انبث في تضاعيفها كثير من عناصر الفيض الأفلوطيني : فالله والمقل الأول والنفس الكلية والمادة غير المصورة والنفوس الجزئية ، كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود في مذهب الأفلاطونية الجديدة . وأول فيض من الله هو العقل الأول الذي تستمد منه كل الموجودات وجودها ، ويصدر عنه كل ما سواه من الفيوضات الأخرى . وهذا كلام نجد له نظيرا عند محيي الدين بن عربي في وحدته الوجودية ، وفي نظريته في الحقيقة المحمدية التي يعدها أول فيض من الذات الالهية ، ويعمد بقية الموجودات مجرد فيوضات لها ، وعند عمر بن الفارض في وحدته الشهودية ، وفي مذهبه في القطبية ، وهي عنده عبارة عن الحقيقة المحمدية التي كانت

أول تعين فاضت منه وصدرت عنه التعينات الأخرى من روحية ومادية (١) ، وعند شهاب الدين السهروردي الحلبي المقتول في حكمته الاشراقية التي يجعل فيها من الله نورا للأنوار فياضا بالأنوار القاهرة وهي النفوس والعقول ، وبالجواهر الفاسقة وهي الأجسام (٢) . فهذه أمثلة على مبلغ الأثر الذي تركته الأفلاطونية الجديدة في التصوف الاسلامي ، وهو أثر لا سبيل الى انكاره أو محاولة النض من شأنه .

والصوفية في تعبيرهم عن آذواقهم ومواجيدهم ، وعما ينكشف لهم في هذه الآذواق والمواجيد من الحقائق يصطنعون اصطلاحات تواضعوا على بعضها ، وجعلوا منها رموزا وإشارات يسترون وراءها حقائقهم ضنا بها على من ليس منهم ، ويستمدون بعضها الآخر من معجم الاصطلاحات الفلسفية الذي كان يتسع نطاقه ، وتزداد محتوياته ، بقدر ما كانت تشيع المذاهب الفلسفية ، وتتسع معرفة العالم الاسلامي بالثقافة اليونانية . ومن ثم عمد كثير من الصوفية المتأخرين الى ادخال كثير من هذه الاصطلاحات الفلسفية في مذاهبهم وحاولوا أن يلائموا بينها وبين آذواقهم ، وكانت ثمرة ذلك طائفة من المذاهب الصوفية التي عبر عنها أصحابها تعبيرات يخيل الينا معها أننا ازاء مذاهب فلسفية أكثر مما نحن ازاء مذاهب صوفية أقيمت على أساس من الذوق الروحي والوجد الشخصي ، ومن هذه الاصطلاحات الفلسفية المثل أو الممانى الأزلية ، والحقيقة ، وحقيقة الحقائق ، والكلمة ، والعلة والمعلول ، والفيض ، والوحدة والكثرة ، والعقل

(١) ابن الفارض والحب الإلهي : ص ٢٥٨ - ٢٦٤ وص ٢٧٧ .

(٢) أنظر ما سيأتي بعد من حديث عن حكمة الاشراق .

الأول ، والعقل الكلي : فكل أولئك وكثير غيره مما يضيق المقام عن ذكره ، اصطلاحات فلسفية استمدتها الصوفية من أفلاطون وأرسطو والرواقية والأفلاطونية الجديدة ، ونجدها منبثة هنا وهناك في مذاهبهم التي يتحدثون فيها بلسان الذوق عن الذات الالهية ، والحقيقة المحمدية ، والمعرفة ، والعالم وعلاقته بالله ، وصدور الموجودات فيه من ذات واحدة هي عينه وهو عينها •

على أننا وان كنا نعتزف للفلسفة اليونانية عامة ، والأفلاطونية الجديدة خاصة بهذا الأثر الخصب المنتج في تاريخ التصوف الاسلامي ، فاننا لانستطيع مع ذلك أن نقرر أن هذا الأثر قد بدأ يعمل عمله في أول عهد التصوف بالظهور • وانما الشيء الذي نقبله ، وتنطق به طبيعة المذاهب الصوفية المختلفة ، هو أن ماظهر من هذه المذاهب في اليهود الأولى للحياة الروحية الاسلامية حين كان الزهد والتقشف طابعا لها ، وما ظهر منها في الوقت الذي بدأ فيه التصوف يأخذ شكلا علميا الى جانب صيفته العملية ، يدل دلالة واضحة على أن الصوفية المتقدمين ، والزهاد الأولين ، لم يكونوا قد وقفوا بعد على الآثار الفلسفية اليونانية ، أو أنهم وقفوا عليها ولم يريدوا ادخالها في مذاهبهم ، أو لم يعرفوا كيف يستغلونها ويلائمون بينها وبين أدواقهم • ومن هنا كانت الصبغة الاسلامية الخالصة هي الغالبة على حياة الزهاد الأولين وأقوالهم ، وعلى رياضات الصوفية المتقدمين ومذاهبهم • أما من جاء بعد ذلك من الصوفية الذين خطوا بالتصوف خطوات واسعة في سبيل التقدم والازدهار ، وجعلوا منه علما هو أشبه مايكون بفلسفة روحية للدين الاسلامي ، فأولئك هم

التيوزوفيون (الصوفيون الالهيون المتفلسفون) (١) الذين نجد فيما تركوا من آثار مثورة ومنظومة صدى للتعاليم والاصطلاحات الفلسفية ، وذلك على نحو ما ننتبينه من خلال مؤلفات معيى الدين بن عربى ، لاسيما كتاباه الجليلان (الفتوحات المكية) و (فصوص الحكم) ، ومؤلفات السهروردي المقتول بصفة عامة ، وكتابه القيمان (حكمة الاشراق) و (هياكل النور) ، وديوان عمر بن الفارض ، وأشعار عفيف الدين التلمساني ونجم الدين بن اسرائيل ، ورسائل عبد الحق ابن سبعين : فكل هذه شواهد صدق على أن صوفية المسلمين لم ينظروا الى الفلسفة اليونانية بصفة عامة ، والى الأفلاطونية الجديدة بصفة خاصة ، على أنهما مصدر يمكن أن يستقى منه بعض العناصر الروحية ، أو الملائمة لطبيعة مذاهبهم فى الحياة الروحية ، الا بعد أن كان قد تم نقل الفلسفة اليونانية فى العصر الذهبي لحكم بنى العباس ، وبعد أن شاعت أقاويل الفلاسفة فى الصانع ، وفى النبوة ، وفى صدور الموجودات وترتيبها ، وفى غير ذلك من المسائل الفلسفية الكثيرة . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه إذا أريد أن يتخذ من الفلسفة اليونانية مصدرا لبعض العناصر والمذاهب الصوفية ، فإن ذلك لا يكون الا منذ القرن السادس للهجرة ، وهو القرن الذى تقع فيه حياة الصوفية الذين ضربنا بمؤلفاتهم ومذاهبهم الأمثال . وهنا يحسن أن نورد ما ذكره الأستاذ نيكلسون فى هذا الصدد وهو قوله : « ان التصوف التيوزوفى بنوع خاص أثر من آثار النظر اليونانى » . وإذا لم يكن فى استطاعتنا فيما يتعلق بالظروف التاريخية أن نرد أصل التصوف الى الهند أو

(١) انظر صفحة ٣٦ من هذا الكتاب .

الى الفرس ، الا أنه لامناص من الاعتراف بما فى التصوف مع امتزاج الفكر اليونانى والدين الشرقى لاسيما الأفلاطونية الجديدة والنصرانية والغنوسطية . أما الأثر المباشر للأفكار الهندية فى التصوف ، فلا يبيل الى انكار أنه كان قويا ، غير أنه بالقياس الى أثر النظر اليونانى والسريانى كان بعد ذلك ، وكانت له قيمة ثانوية » (١) . فإذا لاحظنا هنا أن الأستاذ نيكلسون يتحدث عن التصوف التيوزوفى ، وأثر النظر اليونانى فيه ، وعرفنا أن هذا النوع من التصوف ظهرت صورته الأولى ساذجة بسيطة عند ذى الثون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ ، ودقت هذه الصورة ووضعت ، وطبعت بطلب فلسفى بعد ذلك فى القرن السادس للهجرة — انتهينا الى أن التصوف التيوزوفى لم يلتبس مقوماته من مصدر يونانى الا فى وقت متأخر . ولسنا بهذا ننكر الأثر اليونانى فى المذاهب الصوفية التى ظهرت قبل ذلك القرن ، وانما الذى نعنيه هو أن ذلك المصدر اليونانى لم يكن فى ظل القرون الخمسة الأولى للهجرة شيئا بالقياس الى المصدر الاسلامى . وما هو ذا الغزالى ، وقد كان متكلماً وفيلسوفاً وعالماً بمذاهب فلاسفة اليونان ، وله فى بسط المذاهب الفلسفية كتاب هو (مقاصد الفلاسفة) ، وفى تفنيد هذه المذاهب والرد على أصحابها ودحض حججهم كتاب آخر هو (تهافت الفلاسفة) ، ولكنه فيما سلك من طريق الصوفية ، وما ذهب اليه من مذاهب ذوقية ، وما أسداه الى الحياة الروحية من خير عظيم ، انما كان فى هذا كله صوفيا ، وصوفيا مسلما بنوع خاص ، يقيم أذواقه ورأىاته ومذاهبه الروحية على أساس من الكتاب

Nicholson : Origin and Development of Sufism : Journal (١)
The Sufic Society ; 1906, p. 303-320,

والسنة • وليس أدل على ذلك من كتابه الخصب (أحياء علوم الدين) ، فانه مرآة صادقة تدل على أن الغزالي الصوفى ، وان كان الكثير من كتيبه حافلا بالآثار الفلسفية اليونانية ، الا أن الروح الاسلامى كان عليه أغلب ، ورجوعه الى كتاب الله وسنة رسوله كان فى مذهبه الروحى أكثر وأخصب • وليس أدل على ذلك أيضا، من أن الغزالي رفض رأى الاتحادية (١) ، وهو رأى أقدمه ابن سينا مرة فى كتاب (٢) ، ورفضه مرة أخرى فى كتاب آخر (٣) • والاتحاد ومايتفرع عليه من مذاهب فى الحلول ووحدة الوجود ووحدة الشهود ، انما هو المحور الرئيسى الذى دارت حوله أقوال الصوفية المتفلسفين ، والذى كان الكلام فيه محتاجا الى الاستعانة بالأنظار والاصطلاحات الفلسفية على الوجه الذى نتبينه من خلال مذاهب السهروردي المقتول وابن عربى وابن الفارض وابن سبعين •

على أن الأستاذ ماسينيون يرى أن الفلسفة اليونانية تسربت الى العالم الاسلامى ، وأخذ سلطانها يزداد باطراد منذ أيام الأدرية القرامطة القدامى والرازي الطبيب الى عهد ابن سينا ، وأنه كان من نتيجة ذلك أن استحدثت فى القرن الرابع للهجرة مصطلحات ميتافيزيقية أدق مما كان يوجد قبل ذلك ، يفهم منها أن الروح والنفوس جواهر غير مادية ، وأن ثمة معانى عامة وسلسلة من العلل الثانية وغير ذلك ، وأن هذه المصطلحات قد اختلطت باللاهوت المنحول على أرسطو

(١) مقاصد الفلاسفة : ص ٧٤ •

(٢) النجاة : ٤٠٢ و ٤٨١ •

(٣) الإشارات : ص ١٦٨ •

ويمثل أفلاطون وفيوضات أفلوطين ، وأنه كان لهذا كله أثر بالغ فى تطور التصوف (١) . وهذا حق لا شبهة فيه ولا غبار عليه ، الا أن أثر الفلسفة والمصطلحات اليونانية كان بصفة عامة أسبق الى أنظار الفلاسفة الاسلاميين وعقولهم منه الى أذواق صوفية المسلمين وقلوبهم . ومهما يكن من تأثر فريق من الصوفية المتقدمين ببعض نواحي الفلسفة اليونانية ، فإن ذلك التأثير لا يكاد يكون شيئا اذا قيس الى تأثر الفلاسفة من أمثال الفارابى وابن سينا و اخوان الصفاء . وهذا ينتهى بنا الى نتيجتين : الأولى أن تأثر الحياة العقلية الاسلامية بالفلسفة اليونانية عند أول عهد هذه بالتسرب الى العالم الاسلامى ، كان أشد وأقوى من تأثر الحياة الروحية . وهذه النتيجة تسلمنا الى النتيجة الثانية وهى انه على الرغم من ظهور بعض العناصر الفلسفية فى أقوال فريق من الصوفية المتقدمين كذى النون المصرى ، فإن هذه العناصر لم تشع بين الصوفية ، ولم تتأثر بها أذواقهم ومذاهبهم تأثرا قويا ظاهرا الا فى ذلك الدور المتأخر الذى بدأ الصوفية فيه يمزجون علمهم وفنهم بهذه العناصر الفلسفية ، فكان من ذلك ما نجده من تصوف تيوزوفى وحكمة اشراقية هما أدنى ما يكونان الى الأنظار الفلسفية منهما الى الأذواق الصوفية ، أو هما قد مزجا بين ماهو من حظ العقل وماهو من حظ القلب ، وأخرجا لنا من ذلك نسقا واحدا مؤلف العناصر متسق الأجزاء .

تعقيب على هذه النظريات :

يبقى بعد هذا أن نتساءل قائلين : ألا يصح أن يكون

(١) دائرة المعارف الاسلامية : مادة « تصوف » .

التصوف فى أول نشأته نتاجا لتلقائيا مستقلا عن كل العوامل الدينية والفلسفية الأجنبية ؟ والحق أن قولا كهذا لا يبعد أن يكون صحيحا وملائما لطبيعة الأشياء الى حد ما ، ان لم يكن كذلك الى حد بعيد : فالنفس الانسانية هى هى بعينها فى كل أفراد الانسان ، وهى هى التى اذا خضعت فى هذا الانسان أو ذاك لألوان بعينها من المجاهدات والرياضات ، وصلت فى هذا الانسان أو ذاك الى درجة واحدة من الصفاء الروحى والنقاء القلبى . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال : ان التصوف من حيث هو رياضة للنفس الانسانية التى هى حظ مشترك بين أفراد الانسان جميعا ، يصح أن ينتهى عند المعتنقين لدين من الأديان الى عين النتائج التى ينتهى اليها عند المعتنقين لدين آخر من هذه الأديان : وذلك لأن وسائل التصفية وطرق التهذيب التى يصطنعها أولئك وهؤلاء واحدة هى الأخرى : فإذا كان ذلك كذلك ، وكانت النفس الانسانية هى هى النفس الانسانية فى كل زمان وكل مكان ، فما الذى يمنع إذن من أن يكون التصوف الذى ظهر فى الاسلام هو هو بعينه التصوف الذى أخذ صورا متعددة فى الديانات الهندية والفارسية والنصرانية ، وفى الفلسفة اليونانية ؟ وما الذى يمنع أيضا من أن يكون التصوف الاسلامى قد نشأ بعيدا عن كل المؤثرات الدينية والفلسفية الأجنبية ، وأن يكون هذا التشابه الملحوظ بينه وبين البراهمية والمائوية والنصرانية والأفلاطونية الجديدة ، آتيا من أن زهاد المسلمين وصوفيتهم قد أخضعوا أنفسهم لطائفة من القواعد والأحكام التى تقرب كثيرا أو قليلا من تلك التى أخضع لها نساك البراهمية وزهاد المائوية ورهبان النصرانية وفلاسفة الأفلاطونية الجديدة

أنفسهم ؟ الحق أن الأستاذ نيكلسون مصيب كل الاصابة إذ يقرر أن الاتفاق الواقع بين عقيدتين لايعنى أن احدهما قد تولدت من الأخرى ، بل هو يعنى أن كليهما قد تكونان نتيجتين لسبب واحد (١) - والذي يقرأ هذا الكتاب الرائع الذى وضعه فوجان Vaughan وعنوانه (ساعات مع المتصوفة Hours with Mystics) يلاحظ فى سهولة ويسر كثيراً من أوجه الشبه المجدية ، سواء فى المادة أو فى الصورة ، بين أقوال المتصوفة الذين يمتنقون أديانا مختلفة ، وينتسبون الى أمم متباينة ، ويمشون فى عصور متباعدة ، والذين لايمكن أن يكون قد نشأ بينهم أى سبب من أسباب الاتصال الخارجى : فكثير من أقوال متصوفة المسيحيين أمثال إكهارت Eckhart ، وتولر Tauler والقديسة تريزا St. Thérèse ، لو قد ترجم لسار سيرة أقوال صوفية المسلمين (٢) - وإذا تركنا التشابه الواقع بين أقوال الصوفية الممتنقين لديانتين مختلفتين ، الى التشابه الواقع بين الصوفية والفلاسفة ، وجدنا من ذلك قصة يروى فيها أن كلا من أبى سعيد بن أبى الخير الصوفى الفارسى وأبى على بن سينا الفيلسوف المعروف ، قد التقى أحدهما بالآخر ، وتحدث أحدهما الى الآخر ، وبعد أن افترق كل منهما عن صاحبه قال أبو سعيد عن أبى على : «أنه يعلم ماأشاهد» ، على حين قال أبو على عن أبى سعيد : «أنه يشاهد ماأعلم» (٣) - وهذا التشابه أو ذاك لايعنى أن أبا على قد أخذ عن أبى سعيد ، ولا أن أبا سعيد قد أخذ عن أبى على ، أو

Mystic of Islam p. 80.

(١)

Literary History of Persia : V.I., p. 421.

(٢)

(٣) للمرجع : ج ٢ ، ص ٢٦٤ .

ن أحدا من صوفية المسلمين قد أخذ عن واحد من صوفية المسيحيين ، أو أن واحدا من صوفية المسيحيين قد أخذ من واحد من صوفية المسلمين ؟ بل هو قد يعنى أن أولئك هؤلاء ، قد تشابه نوع الحياة التى كانوا يحيونها ، وطابع الظروف التى خضعوا لها ، والوسائل التى استعانوا بها ، والغايات التى طمحوا إليها ، ثم عبروا عن مذاهبهم التى كانت ثمرة لهذا كله ، فجاءت عباراتهم متشابهة ، والفاظهم متقاربة ، وقد يقوى هذا التقارب ، ويشدد ذلك التشابه حتى يخيّل لمن يقرأ أقوال الفريقين أن أحدهما قد اتصل بالآخر ، وتأثر به ، وأخذ عنه ، والواقع أنه ليس ثمة شيء من ذلك .

وجملة القول أننا إذا أردنا أن نكون لنا رأيا فى مصدر التصوف يلائم نشأته وطبيعته ، فقد وجب علينا إذن أن نتجنب الوقوع فى الخطأ الناشئ من النظر الى التصوف على أنه فى جملة وتفصيله مذهب دينى أو فلسفى له حدوده التى تجعل منه شيئا مصطبغا بصبغة نزعة معينة من النزعات ، أو متأثرا بمعامل من العوامل الأجنبية ؛ دينية كانت هذه العوامل أو فلسفية ، وانما ينبغى أن ننظر إليه على أنه طائفة متعددة من الطرقات التى تصطنع فى رياضة النفس ، وكشف الحقيقة ، وتجلي أنوارها فى أعماق النفوس التى وان تعددت بتعدد أفرادها ، فإن تعددها لا يعنى مطلقا أنها تختلف من حيث طبيعتها فى هذا الانسان أو ذاك . هذا فيما يتعلق بالتصوف من حيث هو طرق لرياضة النفس ، ووسائل تعين على تصفيته ، أما فيما يتعلق به من حيث هو مذاهب روحية فى كشف الحقائق ، ومعرفة الدقائق ، وتفسير الوجود ، فذلك.

مالا يمكن أن ننكر تسرب بعض العناصر الأجنبية إليه ، ولو أن تسربها الى أقوال صوفية المسلمين ومذاهبهم كان في عصور متأخرة عن العصر الذي أُلقيت فيه البذرة الأولى للحياة الروحية في قلب المسلم الأول وهو محمد صلى الله عليه وسلم .

وهذا ينتهي بنا الى أن زهاد المسلمين وصوفيتهم الأولين انما كانوا من صفاء النفس ، وجلام القلب ، ومظهر السريرة ، والقدرة على كشف الحقيقة الى حد بعيد ، لأنهم أخذوا أنفسهم بما كان يأخذ به النبي (ص) نفسه من زهد وورع وعكوف على العبادة : فتأثرهم حياة النبي الروحية — لا تأثرهم بالديانات والفلسفات الأجنبية — هو الذي جعل منهم زهادا وصوفية لأول مرة في تاريخ الحياة الروحية في الاسلام .

٤ - النسك والزهاد والعباد

رأينا مما تقدم كيف كانت الحياة الروحية التي كان يحياها النبي مثلا أعلى يتأثره الصحابة ويتحققون بما ينطوي عليه من معاني العبادة والزهد في الدنيا والاعراض عن جاهها ومتاعها والاقبال على الله ، وما نحن أولام نرى أن حياة النبي (ص) وحياة أصحابه ، وما ضربه كل منهم من الأمثال على رياضة النفس ومجاهدة الشهوة والهوى والعمل على تنمية بذور الايمان والتقوى ، قد كان كل أولئك أسوة حسنة ، وقدوة صالحة اقتدى بها ، واهتدى بهديها من جاء في أعقاب النبي وأصحابه من التابعين الذين عرفوا بالنسك والتعب ، وامتازوا في حياتهم بالثقل والتزهد : فأويس بن عامر القرني ، وعامر بن عبد الله بن عبد قيس البصري ، ومسروق بن عبد الرحمن أبو عائشة الكوفي ، والربيع ابن خيثم ، وهرم بن حيان ، والحسن بن أبي الحسن أبو سعيد البصري ، وكثير غيرهم ممن حفلت كتب الطبقات بذكر أخبارهم ووصف أحوالهم واثبات أقوالهم في النسك والزهد والعبادة ، كانوا جميعا من التابعين الذين ساروا على نهج

النبي وأصحابه ، وكان لهم أثرهم الخصب المنتج لأحسن الثمرات فى تنفيذ الحياة الروحية الاسلامية وتنمية بدورها • ومن هؤلاء التابعين فريق يعرف باسم النساك ، وفريق آخر باسم الزهاد ، وفريق ثالث باسم العباد ، وفريق رابع باسم البكائين ، وهى أسماء وان اختلفت فى ظاهرها الا أنها تدل جميعا على معنى واحد هو شدة العناية بأمر الدين ، وقلة الاقبال على الدنيا ، وكثرة الذكر لله • ودوام التفكير فيه والركون اليه ، والتوكل عليه •

زهاد القرنين الأولين للهجرة :

على أن المعنيين بأمر الدين الآخذين أنفسهم بهذه الحياة الروحية من التابعين ، ومن جاء بعد التابعين من طبقات الصوفية الذين ستمرض لهم بعد ، لم يكن يجمعهم نظام عام ، أو تربط بينهم طريقة واحدة فى التعمد والتقصد ، بل كان لكل منهم نظام حياته الروحية الخاص به ، وطريقته فى العبادة التى وان اختلفت عن طريقة غيره من أشباهه ، الا أنها كانت مثلها فى أنها وسيلة معينة على بلوغ الغاية التى كان يطمح اليها كل ناسك أو زاهد أو عابد ، وهى هذه الحياة الروحية التى لاتشوبها شائبة من شوائب الحياة الدنيوية • ومع ذلك فقد كانت هناك مدرستان انضوى تحت لواء كل منهما فريق من هؤلاء النساك والعباد والزهاد ، وكانت احدى هاتين المدرستين تعرف باسم مدرسة الكوفة ، وتعرف الأخرى باسم مدرسة البصرة • ولم يكن حظ هاتين المدرستين من الاشتغال بالفقه ، والحديث ، وعلوم اللغة ، والشعر ، وعلم الكلام بأقل من حظهما من العمل على رياضة القلب ، ومجاهدة

النفس ، وكبح جماحها : فقد كان مره مدرسة الكوفة الى أصل يمتى ، كما يقول الأستاذ ماسينيون ، وكانت مطبوعة بطابع مثالي ، أولعت بالشواذ فى النحو ، وتفتت الحب العفيف (الأقلاطونى) فى الشعر ، وأخذت بالظاهر فى الحديث ، وبمذهب الشيعة مع نزعة مرجئة فى العقائد ؛ شيوخها من أهل الزهد والعبادة : الربيع بن خيثم المتوفى سنة ٦٧ هـ ، وجابر بن حيان ، وكليب الصيداوى ، ومنصور بن عمار (١) ، وأبو العتاهية ، وعبدك . وأما مدرسة البصرة فهى - كما يقول الأستاذ ماسينيون أيضا - ترجع الى أصل تميمى ، طبعت بطابع التحقيق والنقد ، وأولعت بالمنطق فى معالجة مسائل النحو ، وبالتحقيق فى الشعر ، وبالتنقد والتمحيص فى الحديث ، وأخذت بمذهب أهل السنة مع نزعة معتزلية وقدرية فى العقائد ؛ شيوخها من أهل الزهد والعبادة : الحسن البصرى المتوفى سنة ١١٠ هـ ، ومالك بن دينار المتوفى سنة ٨١ هـ ، والفضل الرقاشى المتوفى سنة ١٢٩ هـ ، ورياح بن عمرو القيسى ، وصالح بن بشر المرى المتوفى سنة ١٧٢ هـ ، وعبد الواحد بن زيد المتوفى سنة ١٧٧ هـ .

وفى نفس الوقت الذى شاع فيه الزهد والنسك بين عباد الكوفة والبصرة ، ظهرت طائفة من الزهاد والنسك فى بلاد أخرى من المملكة الاسلامية أمثال : ابراهيم بن أدهم المتوفى سنة ١٦١ هـ ، وتلميذه شقيق البلخى المتوفى سنة ١٩٤ هـ ، وكان ظهورهما فى بلاد خراسان .

(١) يلاحظ أن منصور بن عمار وأبا العتاهية وعبدك نضوا القطر الثانى من حياتهم فى بغداد التى كانت وقتئذ عاصمة الدولة الاسلامية ، والتى أصبحت مركزا للحركة الصوفية بعد عام ٢٥٠ هـ على نحو ما سنبيته عند الكلام على التصوف والصوفية فى القرنين الثالث والرابع للهجرة .

هؤلاء الزهاد والعباد الذين ظهوروا ابان القرنين الأول والثانى للهجرة ، واستمر ظهورهم بعد ذلك تحت اسم الصوفية ، كانوا بمثابة الفروع المتعددة لهذه الشجرة المباركة التى نجد أصلها الثابت فى حياة النبى (ص) ، وجذعها المستقيم فى حياة الصحابة ، والتى تمهدتها النفوس الزكية ، والقلوب التقية على مر العصور حتى زكت ونمت ، وامتدت أغصانها ، وازدهرت أوراقها ، فنشرت ظللالها الوارفة ، وأخرجت ثمارها اليانعة ، أذواقا روحية ، وفتوحات الهية .

ومعنى هذا أن الزهد فى الدنيا ، والاقبال على العبادة ، والخضوع لأحكام الدين ، كل أولئك كان شائعا بين المسلمين ، غالبا عليهم فى صدر الاسلام . ولما كانت حياة المسلمين الأولين ، بحكم بدامتها وخشونتها - أبعد ما تكون عن أسباب الحضارة والرفقة ودواعى الترف والنموعة ، فقد ترتب على ذلك ألا يكون الوصف بالزهد ، والتقشف والفقر ، والخشونة فى العيش مميذا لمسلم على مسلم . على أن أكثر المسلمين اقبالا على الدين ، وأشداهم اتصالا بالنبى (ص) والتفافا حوله مع عاشوا فى الجيل الأول قد تميزوا عن غيرهم من عامة المسلمين باسم الصحابة ، اذ لم يكن ثمة أفضل وأشرف من صحبة رسول الله ، ولا أدل على كمال الدين فى مسلمى ذلك الجيل من أن يقال عن الواحد منهم : انه من الصحابة . ولما كان الجيل الثانى ، وكان الزهد والتقوى مائزالان عامين فى المسلمين ، وكان فريق منهم أشد تمسكا بالدين وأكثر خضوعا لأحكامه - سعى من صحبوا الصحابة بالتابعين . على أن الاسلام مالبث أن نشر لواءه على كثير من البلاد التى فتحها المسلمون ، وفى هذه البلاد المفتوحة وجد العرب أنفسهم أمام

الوان من الحضارات وضروب من الترف تفرهم وتفتنهم ،
وهنا أقبل الكثيرون منهم على هذا الترف ، وأمعنوا فى مخالطة
الدنيا ، وخلصوا بين أنفسهم وشهواتها ، وإذا بهم يحيون حياة
ناعمة رقيقة تختلف كل الاختلاف عن حياتهم الأولى التى كان
أخص خصائصها الخشونة وشطلف العيش . وكان الى جانب
هؤلاء المعنئين فى الترف المادى ، قوم أمعنوا فى الحياة
الروحية ، فزهدوا فى الدنيا ، وتقشفوا فى العيش ، وتقللوا
من المأكول والمشرب والملبس ، بحيث كان الفقر أظهر سماتهم ،
وأدل صفاتهم على كمال دينهم ، وخروجهم عن هذه الحياة
المادية المترفة الى حياة روحية قوامها المناية الفائقة بأمر
الدين ، والمراعاة الصادقة لأحكام الشريعة . ومن هنا تسمى
هؤلاء القوم باسم الزهاد والعباد والنساك والفقراء .
وتسموا بالصوفية بعد ذلك ، ولكن تسميتهم بالصوفية تختلف
فى أمر تاريخها : هل عرفت لأول مرة فى القرنين الأولين
للهجرة ، أم أن ظهورها كان قبل ذلك أو بعده ؟ مسألة تعددت
فيها النصوص وتباينت الروايات وتضاربت حولها آراء
القدماء والمحدثين . ولهذا يحسن أن نرجى الخوض فيها الى
أن نبين الخصائص الروحية التى امتازت بها حياة الزهاد
والعباد والفقراء الذين ظهوروا فى القرنين الأولين للهجرة .

خصائص الحياة الروحية للزهاد :

ولعل أول ما يلاحظه المتأمل فى الحياة الروحية لهؤلاء
القوم ، أنها كانت مطبوعة بطابع الزهد ، خاضعة لسلطان
الحزن والبكاء اللذين يدلان دلالة واضحة على مبلغ شموهم
بالألم الناشئ عن المعصية والخوف مما يترتب على المعصية من

عذاب • وإلى جانب هذا الزهد المصحوب بالحزن والبكاء الناشئ عن الخوف ، كان زهد آخر مصحوب بحزن وبكاء أيضا ، ولكنه ليس هذا الحزن والبكاء الذى مصدره الخوف ، وإنما هو حزن وبكاء مصدره الضيق بكثرة ماتراكم على النفس من الحجب التى تحول بينها وبين مشاهدة الله واجتلاء طلعته والاستمتاع بجمال ذاته الأزلى : فالحياة الروحية التى كان يحيها الزهاد والعباد فى الكوفة والبصرة والمدينة وفى بلاد خراسان إبان القرنين الأولين للهجرة ، كان يتقسمها الزهد مع الخوف من عذاب النار والطمع فى ثواب الجنة من ناحية ، والزهد مع حب الله لذاته وابتغاء لمطالمة وجهه من ناحية أخرى • وحسبنا أن ننظر فى حياة الحسن البصرى ، وفيما أثر عنه من الأقوال ، لتبين الصورة الأولى لهذا النوع من الزهد ، وفى حياة رابعة المدوية ، وما ينسب إليها من أقوال وأشعار ، لنقف على الصورة الثانية له •

الزهد مع الخوف : الحسن البصرى :

فالحسن البصرى (٢١ هـ - ١١٠ هـ) يمد بحق مثلاً صادقا للحياة الروحية التى كان يحيها الزاهد المسلم فى القرن الأول ، وفى شطر القرن الثانى للهجرة ، والتى كان قوامها عنده الزهد فى الدنيا ، والاعراض عن جاهها ، والاقبال على الله ، والتوكل عليه والخوف منه ، والتفكر الدائم فيما بينه وبين نفسه ، والتصفح المتصل لما تنطوى عليه نفسه • وليس أدل على سيرة الحسن فى حياته الروحية من هذه الصورة التى يصوره فيها أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني المتوفى سنة ٤٣٠ هـ ، وذلك فى قوله : «حليف الخوف والحزن ، أليف

الهم والشجن ، عديم النوم والوسن ، أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن ، الفقيه الزاهد ، المتشمر العابد ، كان لفضول الدنيا وزينتها نايدا ، ولشهوة النفس ونخوتها واقدا» (١) : فالحسن البصرى لم يحاول قتل النفس أو كبج جماحها فحسب ، بل هو التمس أيضا تصفية القلب وتنقيته عن طريق التأمل والتفكر ، فكان تأمله وتفكره مضافا اليهما زهده وتقشفه أساسا أقيمت عليه حياته الروحية . لقد كان الحسن البصرى زاهدا فى هذه الدنيا مزدريا لها ، وكان يعبر عن زهده بالحنن الدائم الذى هو فى رأيه خير مايعين على تنمية العمل الصالح . وكان خائفا الى أبعد حدود الخوف الذى لم يكن يرى شيئا أقدر منه على تفسذية التقوى . وليس أدل على امعائه فى الخوف ، واذهائه لسلطانه ، من أن الشعرانى قال عنه : «كان قد غلب عليه الخوف حتى كان النار لم تخلق الا له» (١) ، ومن أنه عوتب على تخويله الناس بمواعظه ، فقال : «ان من خوفك حتى تلقى الأمن ، خير ممن أمنك حتى تلقى الخوف» (٢) . وقد حفلت كتب التراجم والطبقات كحلية الأولياء لأبى نعيم الأصبهاني ، والطبقات الكبرى للشعرانى ، والكواكب الدرية للمناوى ، بكثير من أقوال الحسن التى صبغ فيها الحياة الروحية بصبغة الزهد والتفكر والحزن : فمن ذلك قوله فى الزهد : «الدنيا دار عمل ، من صحبها بالبنفس لها والزهد فيها سعد بها ونفعتها صحبتها ، ومن صحبها برغبة ومحبة شقى بها ، وأسلمته الى ما لا صبر له عليه» ، وقوله فى التفكير : «التفكر يدعو الى الخير والعمل به ، والندم على

(١) حلية الأولياء : ج ٢ ، ص ١٣١ - ١٣٢ .

(١) الطبقات الكبرى : ج ١ ، ص ٣١ - ٣٢ .

(٢) الكواكب الدرية : ج ١ ، ص ٩٨ .

الشر يدعو الى تركه ، وليس مايفنى ، وان كثر ، يعدل مايبقى ، فاحذر هذا الدار الصارعة الخادعة ، التى قد تزينت بخدعها وغرت بغرورها» ومن ذلك قوله فى الحزن والخوف : «ان المؤمن يصبح حزينا ، ويمسى حزينا ، ولايسعه غير ذلك : لأنه بين مخافتين : بين ذنب قد مضى لايدرى ما الله يصنع فيه ، وبين أجل قد بقى لايدرى مايصيبه فيه من المهالك» ، وقوله فيما يجنيه المؤمن من ثمرات اليقين فى المعرفة والقناعة فى المآكل والمشرب عن طريق الحزن : «ان المؤمن يصبح حزينا ، ويمسى حزينا ، وينقلب باليقين فى الحزن ، ويكفيه مايكفى العنيزة الكف من التمر والشربة من الماء» ، وقوله فى تبرير الحزن : «يحق لمن يعلم أن الموت مورده ، وأن الساعة موعده ، وأن القيام بين يدى الله تعالى مشهده ، أن يطول حزنه» ، وقوله فى أثر الحزن فيما يصدر عن الانسان من عمل صالح : «طول الحزن فى الدنيا تلقيح العمل الصالح» (١) *

والتأمل فى الحياة الروحية التى كان يحيهاها الحسنى البصرى ، وفى أقواله فى الزهد والخوف والحزن والتفكر ، وهى عنده دعائم هذه الحياة الروحية — يلاحظ أن زاهد البصرة الأكبر لم يزهد لأن الزهد عنده هو المثل الأعلى الذى كان يطمح الى تحقيقه لذاته ، وانما هو قد اتخذ من الزهد وسيلة تعينه على الخلاص من شر ، والحصول على خير . ولم يكن هذا الخير شيئا آخر غير ثواب الجنة ، كما أن ذلك الشر لم يكن شيئا آخر غير عذاب النار : فهو قد زهد اذن لأنه كان يرى أن كل نعيم دون الجنة حقير ، وهو قد خاف وحزن لأنه

(١) نفس المرجع : ج ١ ، ص ٩٧ ، وحلية الأولياء : ج ٢ ، ص ١٣٢ - ١٣٣ .

الطابع ؛ اذ كانت فى حياتها زاهدة عابدة خائفة حزينة باكية ، غير أنها زادت على هذا كله حاملا جديدا كان له آثار خصبة قوية فى توجيه الحياة الروحية وجهة جديدة ، وذلك أن رابعة لم تصدر فى زهدا وعبادتها عن الخوف والحزن فحسب كما كان يصدر الحسن البصرى وغيره من زهاد عصره ، بل هى قد صدرت عن ذلك الخوف والحزن : الخوف من النار ، والحزن مما يحتاج الى الاستغفار ، وعن الحب : حب الله لما يخصصها به من نعمه وآلائه ، وحبه لذاته ، وهذا هو الحب الذى يتخذ فيه من الله موضوعا يشترك اليه الانسان ، ويقبل عليه ، لا خوفا من ناره ، ولا طمعا فى جنته ، بل ابتغاء لوجهه ، واجتلاء لطلمته .

فأما دوام حزنها وبكاؤها ، وشدة خوفها ، فذلك ما يدل عليه قول الشمرانى عنها وهو أنها : « كانت رضى الله عنها كثيرة البكاء والحزن . وكانت اذا سمعت ذكر النار غشى عليها زمانا . وكانت تقول : استغفارنا يحتاج الى استغفار . . . وكان موضع سجودها كهيئة الماء المستنقع من دموعها » (١) ، ويدل عليه أيضا ما يروى عنها أنها سمعت ذات مرة سفيان الثورى يقول : « واحزننا ! » فقالت له : « وائلة حزننا ! ولو كنت حزيننا ما هناك العيش » (٢) .

وأما حبها لله ، وتوجيهها للحياة الروحية الاسلامية فى سبيل هذا الحب ، فذلك ما يدل عليه قول معالى أستاذنا الجليل مصطفى عبد الرازق باشا وهو : « . . . وعندما كان التصوف فى سذاجته لمهد رابعة ، لم يكن الحديث فى أمر المحبة

(١) الطبقات الكبرى : ج ١ ، ص ٧٢ .

(٢) الطبقات الكبرى : ج ١ ، ص ٧٢ .

الصوفية طريقا معبدا • وقد تكون رابعة العدوية أول من هتف في رياض الصوفية بتنعمات الحب شعرا ونثرا • وجدير بمولاة آل عتيك التي كانت من فضلاء عصرها وأزكاهم فطرة وأسماهم نفسا وأشدهم عزوفا عن الدنيا وزخارفها — أن يكون انقطاعها إلى الله قد وجه نفسها الشاعرة وجهة حب الهى ففنت بأناشيده « • » (١) • وقد حاول معالى الأستاذ أن يربط بين الحزن والحب عند رابعة فقال : « • • • وليس هذا الحزن العميق فى نفس السيدة رابعة الا مظهر ماكانت تفيض به نفسها الشاعرة من الحب العميق : فالسيدة رابعة هى السابقة الى وضع قواعد الحب والحزن فى هيكل التصوف الاسلامى ، وهى التى تركت فى الآثار الباقية نفثات صادقة فى التعبير عن محبتها وعن حزنها • وان الذى فاض به الأدب الصوفى بعد ذلك من شعر ونثر فى هذين البابين لهو نفعة من نفعات السيدة رابعة العدوية أمام العاشقين والمحزونين فى الاسلام » (٢) •

ونحن اذا تصفحنا كتب التصوف وطبقات الصوفية ، ألفيناها حافلة بكثير من نفعات هذا الحب الالهى الذى فاضت به نفس رابعة ، فملك عليها كل عواطفها ، وجملها لاتتفنى الا به ، ولا ترد كل شىء الا اليه : فمن ذلك أبياتها التى تغاظم فيها ربه فتقول :

أحبك حبين : حب الهوى وحباً لأنك اهل لذاك
فأما الذى هو حب الهوى فشغلى بذكرك ممن سواك

(١) دائرة المعارف الاسلامية (الترجمة العربية) • تعليق لمائى الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا على مادة تصوف أ المجلد الخامس ، ص ٢٩٦ - ٢٩٧ •
(٢) نفس المرجع ص ٢٩٧ - ٢٩٨ •

وأما الذى أنت أهمل له فكشفك لى المحجب حتى إراكا
فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى ولكن لك الحمد فى ذا وذاك

وقد عقب الفزائى على هذه الأبيات بقوله : «ولمها
أرادت بحب الهوى حب الله لأحسانه إليها وانعامه عليها
بحفظ العاجلة ، ويحبها لما هو أهل له الحب لجمالها وجلاله
الذى انكشف لها ، وهو أهل الحبين وأقواهما ، ولذة مطالمة
جمال الربوبية هى التى عبر عنها رسول الله صلى الله عليه
وسلم ، حيث قال حاكيا عن ربه تعالى ق «أعددت لعبادى
الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب
بشر» (١) .

ومن ذلك أيضا قولها :

انى جعلتك فى الفؤاد معدنى وأبحت جسمى من أراد جلوسى
فأجسم منى للجلوس مؤانس وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيسى
وقولها :

تعصى الإله وأنت تظهر حبه هذا لعمري فى الفعال بديع
لو كان حبك صادقا لأطعته أن المحب لمن يحب يطيع

ولعل أهم ما يلاحظ على هذه الأبيات هو أن رابعة
المعدوية قد أخرجت فيها الحياة الروحية الإسلامية عن هذا
الزهد الذى كان قوامه عند الحسن البصرى وعند غيره من
زهاد عصره - الخوف من عذاب النار والشوق الى ثواب الجنة ،
وأخضعها لنوع آخر من الزهد دعاهته حب الله وطاعته
والأنس به والاقبال عليه والشوق اليه : فهى قد قسمت الحب

(١) احياء علوم الدين : ج ٤ ، ص ٣٦٦ - ٣٦٧ .

فى أبياتها الأربعة الأولى الى نوعين : أحدهما حب الهوى ، وهو عبارة عن شغلها بذكر الله عمن سواه ، والآخر حب الله لذاته ، وهو هذا الحب الذى كانت غايته عندها مطالعة جمال الذات الالهية . وليس من شك فى أن أعلى الحبين هو حب الله لذاته حبا مجردا عن الهوى ، منزها عن الغرض الا أن يكون هذا الغرض مشاهدة الله ومعاينة جماله الأزل . وليس من شك أيضا فى أن هذا النوع الثانى من الحب هو الذى كانت تؤثره رابعة ، وتأخذ نفسها به ، كما يدل على ذلك قولها فى إحدى مناجاتها : «الهى اذا كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقنى بنار جهنم ، واذا كنت أعبدك رغبة فى الجنة فأحرمنىها ، وأما اذا كنت أعبدك من أجل محبتك ، فلا تحرمنى ياالهى من جمالك الأزل» ، وكما يدلنا عليه أيضا قصتها مع سفيان الثورى ، وقد سألها عن حقيقة ايمانها فأجابته بقولها : «مأعبدته خوفا من ناره ، ولا حبا لجنته ، فأكون كالأجير السوم ، بل عبده حبا له وشوقا اليه» ، وكما يدل عليه بعد هذا كله قولها : «محب الله لايسكن آئينه وحنينه حتى يسكن مع محبوبه» *

ومن هنا نرى أنه وان كان غير رابعة من زهاد عصرها وعباده قد انطوت حياتهم الروحية على معنى حب الله والشوق اليه ، الا أن رابعة كانت بدايا بين هؤلاء الزهاد والعباد ؛ ذلك بأنها كانت أسبقهم الى استعمال لفظة الحب استعمالا صريحا ، وتوجيهه الى الله هذا التوجيه الرائع القوى الذى تعبر عنه آثارها المنظومة والمنثورة ، وتأثيرها فيه بما ورد فى القرآن الكريم وهو قوله تعالى : «ياأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه ، أذلة على

المؤمنين ، أعزة على الكافرين ، يجاهدون فى سبيل الله ، ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله واسع عليم» (١) ، ومعنى هذا أن لفظة الحب ظلت مخفية مع معجم المصطلحات الصوفية ، حتى كانت رابعة ، وكانت أقوالها المنظومة والمنثورة ، فإذا هى تفتح بها فتحا جديدا فى تاريخ الحياة الروحية الاسلامية • ومن ثم أخذت لفظة الحب تشيع بين الزهاد والمباعد المعاصرين لرابعة ، وتظهر ظهورا واضحا قويا عند الصوفية الذين تعاقبوا بعد ذلك ، على نحو ناسبته فى موضعه من الحديث عن التصوف والصوفية فى القرنين الثالث والرابع •

(١) سورة المائدة آية ٥٤ •

٥

التصوف والصوفية

٥ - التصوف والصوفية

ظل الزهاد والعباد يحيون حياتهم الروحية التي صورناها عند كل من الحسب البصرى ورابعة المدوية طوال القرنين الأولين للهجرة ، وأخذوا ينتشرون هنا وهناك فى أنحاء مختلفة من المملكة الاسلامية ايان هذين القرنين ، دون أن يكون لهم نظام عام يجمعهم ، أو طريقة مشتركة تؤلف بينهم . وظلت هذه حالهم حتى اشرف القرن الثانى للهجرة على نهايته ، واذا بزهد أولئك الزهاد يتطور ويأخذ صورة العلم المنظم تنظيما ساذجا بسيطا فى أول الأمر ، ثم دقيقا مضبوطا بعد ذلك ؛ اذ أصبح الزهاد والعباد والنساک والفقراء ، يعرفون باسم الصوفية ، وأصبحت طريقتهم التي تؤلف بين قلوبهم وتربط بين أفرادهم ، وتدعو الى مذاهبهم فى مختلف نواحي الحياة الروحية النظرية والعملية ، تعرف باسم التصوف . ومعنى هذا أنه كما كانت حياة النبى (ص) وأصحابه هى البذرة الأولى التي نبت منها زهد الزهاد ، فقد كان زهد هؤلاء الزهاد هو البذرة الثانية التي نبت منها تصوف الصوفية . ويؤيد هذا ما أثبتته ابن خلدون ، وهو أن التصوف

علم من العلوم الشرعية الحادثة فى الملة الاسلامية ، وأن أصله يرجع الى ماكان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، من اتباع طريق الحق والهداية ، وأصلها المكوف على العبادة ، والانقطاع الى الله تعالى ، والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة (١) . فلما اتسعت الفتوح الاسلامية ، واتصل العرب بغيرهم من الأمم التى كانت لها حضارات ، وامتازت حياتها بكثير من ألوان الترف والنعيم ، فتنهم ما رأوا من هذه الألوان ، وفشا بينهم الاقبال على الدنيا ، وانطلقت أنفس على سجيئتها منصرفة عن الدين ، مهملة لأحكامه ، ممعنة فى الاستزادة من المتاع ، وذلك فى القرن الثانى للهجرة ، هنالك اختص المقلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة ، بعد أن كانوا يعرفون قبل ذلك باسم الزهاد تارة ، والعباد تارة أخرى ، والنساک والفقراء والبكائين أطوارا . والغالب أن تكون تسميتهم بالصوفية والمتصوفة راجعة الى لبس الصوف الذى اقتصوا به ، وذلك لما كانوا عليه من مخالفة الناس فى لبس فاخر الثياب : فالصوفى من هذه الناحية نسبة الى الصوف ، كما أن المتصوف مأخوذ منه أيضا ؛ اذ يقال تصوف اذا لبس الصوف ، كما يقال تقمص اذا لبس القميص . وهنا يلاحظ معالى أستاذنا الجليل مصطفى عبد الرازق باشا أن لفظ الصوفى والمتصوف أطلق بادئ الأمر مرادفا للزاهد والعايد والفقير ، وأنه لم يكن لهذه الألفاظ معنى يزيد على شدة العناية بأمر الدين ، ومراعاة أحكام الشريعة ، فان

(١) مقالة ابن خلدون : ص ٣٢٨ .

الفقر والزهد وليس الصوف مظهر ذلك (١) . وهذا يبين لنا أن التصوف في أول عهده بالظهور على مسرح الحياة الروحية الإسلامية ، لم يكن مختلفا عن الفقر والزهد وما اليهما مما كان شائعا بين الصحابة والتابعين وغيرهم من السلف الصالح في القرنين الأولين للهجرة . ولكنه مالم يث بعد ذلك أن زاد على معنى الفقر والزهد بعض المعاني التي تختلف كثيرا أو قليلا عن معناهما ، وذلك مع احتفاظه بهما على أنهما أساسان ضروريان من الأسس التي أقيم عليها بناؤه ، والتي كانت تقوى وتتجدد كلما تقدم الزمن ، وتطورت الحياة وعاش الصوفية في أجواء مختلفة عن ذلك الجو الذي كان يعيش فيه الزهاد الأولون من الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم . ولكي يتبين لنا كيف نشأ التصوف من الفقر والزهد ، ثم كيف تطور بعد ذلك حتى أخذ صورا جديدة ، وأصبح متصلا بالفقر والزهد من وجه ، ومختلفا عنهما من وجه آخر ، يحسن أن نقف عند هذه الألفاظ الثلاثة وقفة قصيرة تكشف فيها عن المعنى الذي يشترك أو يختلف فيه كل منها عن الآخر ، لاسيما أن في ذلك ما يميننا على بيان ماهية التصوف وهو موضوع حديثنا في هذه الفقرة .

بين الفقر والزهد والتصوف :

بين الفقر والزهد والتصوف معنى جامع ، ولكنها مع ذلك مختلفة ؛ إذ التصوف غير الفقر وغير الزهد ، والفقر غير الفقر وغير التصوف ولبيان هذا نقول مع السهروردي مؤلف (عوارف المعارف) : أن التصوف اسم جامع لمعاني الفقر

١ (١) دار الفاروق الإسلامية (الترجمة العربية) : المجلد الخامس - ص ٢٧٩ .

ومعاني الزهد ، ولكن بزيادة أوصاف وإضافات بدونها لا يكون الصوفي صوفيا ، ولو كان زاهدا وفقيرا : فإذا تأملنا ما عرف به أبو محمد الجريدي التصوف وهو قوله : «التصوف هو الدخول في كل خلق سني ، والخروج عن كل خلق دني» ، تبيننا أن التصوف هنا ينطوي على معنى هو حصول الأخلاق وتبديلها ، وأنه بهذا يكون في مرتبة فوق مرتبة الزهد ومرتبة الفقر . ويؤيد هذا ما قيل من أن «نهاية الفقر مع شرفه هي بداية التصوف» ، ومن هنا يمكن أن يقال بعبارة أخرى : إن الفقر أساس من أسس التصوف ؛ إذ لا يمكن أن يكون الصوفي صوفيا إلا بعد أن يتحقق بالفقر ، والا بعد أن يأخذ نفسه بترك الأشياء للأعواض الموعودة ، بل للأحوال المرجودة ، على حد تعبير صاحب (عوارف المعارف) : فالفقر من هذه الناحية طريق من طرق الوصول إلى التصوف ، كما أنه لا يلزم من وجود الفقر وجود التصوف ، ولا أن يكون كل متحقق بالفقر صوفيا ، ولكن لابد لكل صوفي من أن يكون متحققا بالفقر ، وإذا تأملنا أيضا ما عرف به الجنيد التصوف وهو قوله : «التصوف هو أن يملك الحق عنك ، ويحييك به» ، تبيننا أن أهم خصائص المتحقق بالتصوف هو أن يفنى عن نفسه ، ويبقى بربه ، بحيث لا يكون قائما في الأشياء ولا مريدا لها ، أو منصرفا عنها بإرادته هو ، بل يكون كذلك بإرادة الله ، وهذا مخالف لما عليه كل من الفقير والزاهد : فالفقير والزاهد إنما يقومان في الأشياء بنفسيهما ، ويريدان لها ، أو ينصرفان عنها بإرادتهما : فهما من هذه الناحية مختلفان عن الصوفي في أنهما يميلان إرادتهما ، ويأخذان نفسيهما بالفقر والزهد ، ويصدران عن دوافع نفسية تدفعهما

الى الفقر والزهد ، فى حين أن الصوفى فان عن نفسه ، مسقط
لارادته وتديبره ، لايعنيه مراد نفسه بقدر مايعنيه مراد ربه ،
ولايصدر فى أحواله وأفعاله عن ارادته الفردية بقدر مايصدر
عن مقتضيات المشيئة الالهية • وهذا ما بينه السهروردى اذ
عرف الصوفى بأنه من كان دائم التصفية للقلب عن شوب
النفس مستعينا على هذه التصفية بدوام افتقاره الى مولاه :
فهو قائم بربه على قلبه ، وقائم بقلبه على نفسه (١) •

ومن هنا نتبين أن التصوف أرقى من الفقر والزهد ،
وان كان منطقيا عليهما ، ومستندا اليهما ، ونتبين أيضا أن
الفقر والزهد بمثابة المدخل الى أبواب التصوف ، أو التمهيد
الذى يمهّد النفس الانسانية للتحقق بالأحوال الروحية
المشرقة ، والنفحات القلبية الصادقة التى هى قوام التصوف ،
وسبيل الصوفى الى كشف الحقيقة • ومثل الفقر والزهد فى
هذا كمثّل الفقراء والزهاد الذين كان ظهورهم ممهدا سبيل
الحياة الروحية الاسلامية لمن جاء بعدهم من طبقات الصوفية •

تاريخ كلمة صوفى وأصلها :

واختلفت الأقراء وتباينت وجهات النظر حول التاريخ
الذى ظهرت فيه كلمة «صوفى» : ففريق يرى أن هذا الاسم
قبل المائتين من الهجرة ، أى أنه اسم استحدث بعد عهد
الصعابة والتابعين ، وفريق آخر يذهب الى أنه قد عرف فى
الملة الاسلامية قبل ذلك ، وفريق ثالث يزعم أنه لفظ جاهلى
عرفه العرب قبل الاسلام • ومهما يكن من أمر هذا الخلاف .

(١) عراوف المعارف : ص ٤٤ •

فان أوثق المصادر الصوفية تظهرنا على أن أول من أطلق عليه اسم الصوفى هو أبو هاشم الكوفى المتوفى سنة ١٥٠ هـ ، وقد كان عربيا من الكوفة ، قضى معظم حياته فى الشام (١) ، وتأثر فى حياته بما كان يؤثـره النبى والصحابة من بساطة فى الميش ، واعراض عن زخرف الدنيا وغرورها ، كما تأثر بما ورد فى القرآن عن المصيبة والحساب ، وما أعد للمتقين من ثواب وللكافرين من عذاب • وقد صور القشبرى تاريخ الأسماء التى أطلقت على الماكفين على الحياة الروحية فى مختلف أطوارها فقال : «ان المسلمين بمد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتسم آفاضلهم فى عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ اذ لا أفضلية فوقها ، فقليل لهم الصحابة • ولما أدركهم أهل العصر الثانى ، سمي من صحب الصحابة بالتابعين ، ورأوا ذلك أشرف تسمية • ثم قيل لمن بعدهم آتباع التابعين • ثم اختلف الناس ، وتباينت المراتب ، فقليل خواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد • ثم ظهرت البدع ، وحصل التداعى بين الفرق ، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهادا ، فانفرد خواص أهل السنة والمراعون أنفاسهم مع الله تعالى ، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف ، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة» (٢) • ومنذ ذلك الحين شاع اسم التصوف والصوفية ، وصار علما يطلق على من يحيون حياة روحية فيها زهد الزهاد ، وعبادة العباد ، وفقـر الفقراء ، وفيها أشياء أخر أضيفت الى هذا كله ، وعرف المتحققون بها

(١) تلحات الانس (طبعة ناسوليز) : ص ٣٤ •

(٢) الرسالة القفيرية : ص ٧ - ٨ •

باسم الصوفية ، بحيث سار هذا الاسم علما لهم يتميزون به من عامة المتدينين ، ومن علماء الدين أو الفقهاء المعنيين بظواهر الأحكام فى الشرع •

وكما اختلفت الآراء حول التاريخ الذى ظهرت فيه كلمة «صوفى» فقد اختلفت كذلك حول الأصل الذى ترد اليه هذه الكلمة : فمن قائل : ان الظاهر فى هذا الاسم انه لقب : اذ لا يشهد له اشتقاق من جهة العربية ولا قياس ، ومن قائل : انه من الصفاء أو الصفو ، أو من الصف ، ومن قائل : انه من الصفة • ومن قائل : انه من الصوفانة (١) ، أو انه نسبة الى الصوف الذى اختص القوم بلبسه ، واتخذوا منه رداءهم مخالفين بذلك الجماهير فيما يقبلون عليه من لبس فاخر الثياب • ولكى يتبين لنا وجه الحق فى هذه الأقاويل ، يحسن أن نقف وقفة قصيرة عند كل منها •

فأما القول بأن الصوفى مشتق من الصفاء أو الصفو ، فقول صحيح من الناحية المعنوية وفاسد من الناحية اللفظية ؛ اذ هو على الرغم من انطوائه على معنى الصفاء الذى يتهدأ لقلب الصوفى ، فانه يتمشى بحال ما مع أبسط قواعد الاشتقاق اللفظى : لأن النسبة الى الصفاء هى صفوى ، كما أن النسبة الى الصفو هى صفوى لا صوفى •

وكذلك رأى القائل بأن الصوفى من الصف ، لأن الصوفية فى الصف الأول بين يدى الله عز وجل بارتفاع همهم واقبالهم على الله تعالى بقلوبهم ، فهو رأى ، وان كان صحيحا من الناحية المعنوية ، الا أنه خاطيء من الناحية اللفظية : اذ النسبة الى الصف هى صفى لا صوفى •

(١) الصوفانة كلمة زهادية قديمة •

وأما الرأى القائل بأن الصوفى انما سمي كذلك نسبة الى الصفة التى نسب اليها قوم من فقراء المهاجرين والأنصار (١) ، فانه يظهرنا على مبلغ الملاممة بين الحياة التى كان يحيها أهل الصفة والحياة التى يحيها الصوفية فيما أخذ به أولئك وهؤلاء أنفسهم من زهد فى الدنيا ، وعكوف على العبادة ، وانقطاع الى الله تعالى : فهو من هذه الناحية مستقيم مع طبيعة الحياتين ، ولكنه مع ذلك لا يمكن أن يستقيم من الناحية اللغوية ؛ لأن النسبة الى الصفة هى صفى لا صوفى .

ومثل هذا يقال فى رأى من قال بأن الصوفى من الصفة استنادا الى ما ينطوى عليه التصوف من معنى الاتصاف بالصفات الحمودة ، وترك الصفات المذمومة ؛ اذ لو كان ذلك صحيحا ، لترتب عليه أن تكون النسبة الى الصفة هى صفتى لا صوفى .

وأما رأى من قال بأن الصوفى نسبة الى الصوفانة أو الصوفان الذى هو نبت ، فان دل على معنى الزهد والاقبال من الطعام الذى ينطوى عليه التصوف ، لما فى ذلك من المناسبة بينه وبين اقتصار الصوفية على ما يجرى مجرى الصوفان فى قلة الغناء فى الغناء (٢) ، الا أنه لا يمكن أن يكون صحيحا من الناحية اللغوية أيضا : اذ لو كانت النسبة الى الصوفانة أو الصوفان صحيحة لقليل صوفانى لا صوفى .

يبقى بعد هذا ، الرأى القائل بأن الصوفى أدنى الى أن

(١) ألفر ص ٢٢ - ٢٣ من هذا الكتاب .

(٢) المردات فى غريب القرآن . مادة « صوف » .

يكون لقباً منه الى أى شيء آخر ، اذ لا يشهد له اشتقاق أو قياس من جهة العربية . وهو رأى يدحضه الرأى القائل بأن الصوفى نسبة الى الصوف : لأن لباس الصوف كان يكثر فى الزهاد ، فضلاً عما فى ذلك من وجه سائغ فى الاشتقاق ، ومن أنه هو الذى ذهب اليه كبار العلماء من الصوفية وغير الصوفية أمثال السراج الطوسى صاحب (اللمع) ، وذكرى الأنصارى شارح (الرسالة القشيرية) ، وابن تيمية ، وابن خلدون . وحسبنا أن ثبت هنا ما ذكره صاحب (اللمع) فى هذا الصدد، لنتبين منه كيف يعمل هذا العالم الصوفى الكبير نسبة الصوفية الى ظاهر لباسهم وهو الصوف ، ويؤثرها على غيرها من النسب الأخرى ، فقد قال : « - فلما أضفتهم (الصوفية) الى ظاهر اللبسة كان ذلك اسماً مجسلاً عاماً مخبراً عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق والأحوال الشريفة المحمودة - ألا ترى أن الله تعالى ذكر طائفة من خواص أصحاب عيسى عليه السلام فنسبهم الى ظاهر اللبسة ، فقال عز وجل « واذا قال الحواريون » الآية ، وكانوا قوماً يلبسون البياض ، فنسبهم الله الصوفية التى طبعت بهذا الطابع أو ذاك قد انطوت فى قرارها تعالى الى ذلك ، ولم ينسبهم الى نوع من العلوم والأعمال والأحوال التى كانوا بها مترسمين ، فكذلك الصوفية عندى - والله أعلم - نسبوا الى ظاهر اللباس ، ولم ينسبوا الى نوع من أنواع العلوم والأحوال التى هم بها مترسمون : لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام والمصدقين ، وشعار المساكين المتنسكين . وقيل فى تسمية أصحاب عيسى بالحواريين ، انهم كانوا قصارين يغسلون الثياب ، أى يحورونها وهو التبييض » : فان صح أن الأنبياء وغير الأنبياء مع السلف الصالح كانوا يلبسون الصوف ، وأن

الصوفية كانوا يتخذون منه ثيابهم لما فى ذلك من تحقق بالخشونة ، وصح معه ما ذكره صاحب (اللمع) عن تسمية أصحاب عيسى بالحواريين ، وما يلاحظ فى نسبة الصوفى الى الصوف من ملازمة لقواعد اللغة ، كان هذا كله دليلا على مبلغ ما فى هذا الرأى من صحة ووجاهة ، ومن رجحان فى نظر العقل .

وثمة رأى آخر ، مختلف كل الاختلاف عما قدمنا من الآراء ، ذهب فيه البيرونى الى أن لفظة «صوفى» انما ترجع الى لفظة «سوفيا» اليونانية ومعناها «الحكمة» : فقد ذكر البيرونى فى معرض الكلام عن مذاهب الحكماء من اليونان والهند ، واشترك أولئك وهؤلاء فى مقالة واحدة ، أن منهم من كان يرى الوجود الحقيقى لليلة الأولى فقط لاستفنائها بذاتها فيه ، وحاجة غيرها اليها ، وأن ماهو مفتقر فى الوجود الى غيره ، فوجوده كالتخيل غير حق ، والحق هو الواحد الأول فقط ، وقد عقب على ذلك بقوله : «وهذا رأى السوفية ، وهم الحكماء : فان «سوف» باليونانية الحكمة ، وبها سمي الفيلسوف «بيلاسويا» أى محب الحكمة - ولما ذهب فى الاسلام قوم الى قريب من رأيهم سموا باسمهم ، ولم يعرف اللقب بعضهم ، فنسبهم للتوكل الى الصفة ، وأنهم أصحابها فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم - ثم صحف بعد ذلك ، فصير من صوف التيوس ، وعدل أبو الفتح البستى عن ذلك أحسن عدول فى قوله :

تنازع الناس فى الصوفى واختلفوا
قلما وظنوه مشتقا من الصوف

ولست أنحل هذا الاسم غير فتى . صافى فصوفى حتى لقب الصوفى» (١)

وقد ذهب مذهب البيرونى طائفة من الباحثين المحدثين ،
زعموا أن التصوف الاسلامى ؛ سواء فى اسمه أم فى منهجه
وموضوعه ، انما هو أثر من آثار الفلسفة اليونانية . وحسبنا
أن نذكر من هؤلاء الباحثين العلامة فون هامر Von Hamer
ولعل أهم ما يلاحظ على هذا المذهب أنه يخلط بين
التصوف الذى هو رياضة ومجاهدة وذوق ومشاهدة ، وبين
الفلسفة التى هى نظر عقلى واستدلال منطقى . يضاف الى
هذا أن نوع الحياة التى كان يعيها الصوفية ، وما كانت
تمتاز به من بساطة لا أثر فيها لتعقيد الحضارة ، ومن خشونة
لا تشوبها شائبة من نعومة أو ترف ، وما كانت تنزع اليه من
مثل أعلى قوامه الزهد والفقر والنسك والتقشف ، كل أولئك
يكفى من غير شك لأن يرجح الرأى القائل بأن الصوفية لم
يتسموا بهذا الاسم نسبة الى «سوفيا» اليونانية ، بل انهم
سموا كذلك نسبة الى الصوف الذى اتخذوا منه لباسهم ،
مقتدين فى ذلك بمن كان يلبسه من الأنبياء ، وغير الأنبياء من
السلف الصالح . وها هو ذا علم التصوف كما سنصوره فى
الفقرة التالية ، لم يكن فى أول نشأته الا علما لبواطن القلوب
وأسرار النفوس ، والتماس الحقيقة العلية من ثنايا ما يختلف
على النفس الانسانية من مقامات ، وما يعرض لها من أحوال .
وأكبر الظن أن هذا وحده كاف لأن يفرق بينه وبين الفلسفة
اليونانية من ناحية ، ولأن يجعل صلته بالخشونة التى يدل
عليها لبس الصوف أقوى وأوثق .

(١) تحقيق ما للهند من مقولة : ص ١٦ .

معنى الصوفى والتصوف :

على أن الخلاف حول كلمة «صوفى» ، لم يقف عند حد تاريخها وأصلها ، وإنما هو يتجاوز ذلك الى تحديد معنى الصوفى والتصوف : فقد تعددت أقوال الصوفية أنفسهم ، وتباينت ألفاظهم فى شأن هذا التحديد ، ولكنها على تعددها وتباينها وكثرة قائلها يمكن أن يستخلص منها ضابط يجمع معانيها اذ الألفاظ وإن كانت مختلفة ، إلا أن معانيها متقاربة . وحسبنا هنا أن نذكر بعض ما قيل فى هذا الصدد مكتفين بالقدر الذى يظهرنا على مايتبنى أن يتصور فى الصوفى من الصفات ، وفى التصوف من المعانى :

١ - فقد عرف بشر بن الحارث الحافى «الصوفى» بقوله : «الصوفى من صفا قلبه لله» ، وعرفه بندار بن الحسين بقوله : «الصوفى من اختاره الحق لنفسه فصافاه» ، وعن نفسه فبراه ، ولم يردده الى تعمل وتكلف بدعوى» ، وعرفه أبو على الروذبارى بقوله : «الصوفى من لبس الصوف على الصفا ، وأطعم الهوى ذوق الجفا ، وكانت الدنيا منه على القفا ، وسلك منهاج المصطفى» ، وعرفه سهل بن عبد الله التستري بقوله : «الصوفى من صفا من الكدر ، وامتأ من الفكر ، وانقطع الى الله من البشر ، واستوى عنده الذهب والمدر» (١) .

والمأمل فى هذه التعريفات يلاحظ ما تقوم عليه من معانى الصفاء والفناء عن النفس وكبح جماحها ومহারبة أهوائها واتباع السنة والزهد فى جاه الدنيا ومتاعها

(١) وردت هذه التعريفات وكثير غيرها فى (التعرف للشيخ إمام التصوف : ص

والانقطاع الى الله ودوام التفكير فكل أولئك أمور ينبغي أن تتحقق في الصوفي ، ولو أن واحدا من هذه التعريفات لا يجمعها كلها على وجه يجعل منه تعريفا جامعاً مانعاً كما يقول المناطقة .

٢ - ومثل هذا يمكن أن يلاحظ في كثرة ماورد من تعريفات التصوف التي يكفي أن تثبت منها تعريف معروف الكرخي وهو قوله : «التصوف الأخذ بالحقائق ، والياس مما في أيدي الخلائق» وتعريف أبي محمد الجريدي وهو قوله : «التصوف هو الدخول في كل خلق سني ، والخروج من كل خلق دني» ، وما ذكره رويم من الحصال التي يبنى عليها التصوف وذلك في قوله : «التصوف مبنى على ثلاث خصال : التمسك بالفقر والافتقار ، والتحقيق بالبذل والايثار ، وترك التمرض والاختيار» ، وما عرف به الجنيد التصوف في قوله : «هو أن يميئك الحق عنك ويحييك به» ، وفي قوله أيضا : «التصوف ذكر مع اجتماع ، ووجد مع استماع ، وعمل مع اتباع» (١) .

فهذه التعريفات تعبر عما ينطوى عليه التصوف من المعاني الأخلاقية ، والأحوال النفسية من فناء العبد من نفسه وبقائه بربه ، ومن تحقق بالفقر والافتقار ، واسقاط للتدبير والاختيار ، وإقبال على الذكر ، وخضوع لسلطان الوجد ، وأخذ النفس بالأعمال التي لا تنافي تعاليم الكتاب والسنة . غير أن للجنيد تعريفا لعله أجمع من هذه التعريفات لأكثر ما أشارت إليه من المعاني والصفات ، واليك هذا

(١) وردت هذه التعريفات وكثير غيرها في (الرسالة القشيرية : ص ١٣٦ - ١٢٧) .

التعريف : «التصوف تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية ، واخماد الصفات البشرية ، ومجانبة الدواعي النفسانية ، ومنازلة الصفات الروحانية ، والتعلق بالعلوم الحقيقية ، واستعمال ما هو أولى على الأبدية ، والتصحيح لجميع الأمة ، والوفاء لله على الحقيقة ، واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم فى الشريعة» (١) *

ولعل أول هذه التعريفات هو تعريف معروف الكرخى الذى أخذ يتشكل منذ أواخر القرن الثانى للهجرة بأشكال مختلفة ، ويمبر عنه بمبارات متنوعة ، ولكنها مردودة الى أصلها فى قول معروف ، وهو أن التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما فى أيدي الخلائق *

(١) ورد هذا التعريف فى كتاب (التصوف للمحب أهل التصوف : ص ٩) *

٦ - التصوف علم لبواطن القلوب

يحدثنا تاريخ العلوم في الاسلام بأن أحكام الشريعة في المهود الاسلامية الأولى لم تكن مدونة أو منظمة على نحو علمي ، بل كانت هذه الأحكام : سواء ماكان منها متعلقا بالعبادات أو المعاملات أو المقائد ، تتلقى من صدور الرجال . ولكن مالبث الناس بعد ذلك أن نظروا في أمور الدين ، واستخلصوا مايتصل بها من الأحكام الشرعية ، على نظام علمي ، فلما نشأ التدوين ، كان أول ما عنى به الباحثون هو علم الشريعة الذي يبحث عن الأحكام العملية الظاهرة . ومن هنا وضع الفقهاء كتباً ورسائل في الفقه وأصوله ، وفي الكلام ومسائله ، وفي غير هذا وذاك مما يتصل بالقرآن والحديث ، وكلها علوم تدور حول محور رئيسي واحد هو أصول الدين وأحكام الشرع . ولكن لم يكن الفقهاء هم الذين ينزعون وحدهم هذا المنزع العلمي ، بل كان الى جانبهم الصوفية الذين كان يعنيههم باطن الأحكام الشرعية ، بقدر ماكان يعنى الفقهاء ظاهر هذه الأحكام . نظر الصوفية الى ما عكف عليه الفقهاء من تأليف الكتب والرسائل ، وإلى ماكان

لهم من أخبار وأقوال ، وأحوال ومذاهب ، فوجدوا أن هذا كله متفرق لا يجمعه كتاب ، وإذا هم يرون أنهم في حاجة إلى علم ينتظم رياضاتهم وأذواقهم ، ويصور حياتهم الروحية وما ينبغي أن يختلف فيها على نفس السالك من مقامات وأحوال ، ويحقق ما تطلع إليه نفوسهم من نقاء القلب ، وصفاء الروح ، وكمال الدين . هنالك اضطبغت الحياة الروحية الإسلامية التي قامت في أول الأمر على دعائم عملية من زهد الزهاد ، وعبادة العباد ، وفقر الفقراء ، بصيغة علمية . وهنالك أيضا استحال هذا كله إلى علم يعرف باسم التصوف له مناهجه ومنازعه ، وموضوعاته وقواعده ، واصطلاحاته ومذاهبه ، وقد اختلف الصوفية بهذا النوع من العلم الذي ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه .

علم الشريعة علمان : ظاهر وباطن :

انقسم علم الشريعة إذن إلى قسمين متمايزين : قسم اختلف به الفقهاء وأهل الفتيا في الأحكام العامة والعبادات والمعاملات ، وقسم اختلف به الصوفية وأهل الباطن ، اشتمل على ما يتعلق بهم من مراقبات ومحاسبات ، ورياضات ومجاهدات ، وأحوال ومقامات ، وما إلى ذلك من الأمور الكثيرة التي نراها منبثة في تضاعيف أقوالهم ومعارفهم . كتب الفقهاء كتبهم فدوّنوا فيها الأحكام الظاهرة التي استخلصوها من القرآن والحديث . وكتب الصوفية كتبهم فأودعوها مواجيدهم التي ذاقوها ، وحقائقهم التي كشفوها ، ومذاهبهم التي أقاموها على أساس من القرآن والحديث أيضا . واختلف فقه الفقهاء ، وتصوف الصوفية ، ومنشأ هذا

الاختلاف راجع الى أن الفقه هو علم الأحكام الظاهرة فى العبادات والعادات والمعاملات ، على حين أن التصوف هو علم الرياضات النفسية ، والمواجيد القلبية ، والأحكام الباطنية ، وشرح الاصطلاحات التى تدور بين أصحاب هذا العلم فى ذلك كله وبعبارة أخرى نقول : ان علم الشريعة صار علمين : أحدهما علم الأعمال الظاهرة التى تجرى على أعضاء الجسم وجوارحه فى العبادات كالطهارة والصلاة والصوم والزكاة ، وفى الأحكام والمعاملات كالحدود والمتق والبيوع والفرائض والقصاص ، وثانيهما علم يعنى بأحوال القلب وجوانحه ، ويدل على الأعمال الباطنة ، ويبين الطريق إليها ، وكيفية التحقق بالكمال فيها . ومن هنا نظر الصوفية الى أنفسهم على أنهم أرباب الحقائق وأهل الباطن ، ونظروا الى غيرهم على أنهم أهل ظواهر وأهل رسوم ؛ سواء لديهم فى ذلك من كان مع رسوم العبادة من القراء (١) ، أو من كان مع رسوم العلم من الفقهاء . وهكذا أصبح للصوفية علم له موضوعاته ومناهجه وغاياته التى تختلف عن موضوعات الفقه ومناهجه وغاياته . وهكذا أيضا كتب بعضهم فى هذه الموضوعات ، وأبان عن هذه المناهج والغايات فى كتب خاصة : فكتب المحاسبى (الوصايا) و (الرعاية) و (فصلا فى المحبة) ، وكتب الكللاباذى (التعرف لمذهب أهل التصوف) والطوسى (اللمع) وأبو طالب المكي (قوت القلوب) والقشيري (الرسالة) . ومن هؤلاء من كتب فى موضوع يعينه كالورع ومحاسبة النفس على الاقتداء فى الأخذ والترك ، ومنهم من كتب فى موضوعات

(١) القراء هم أهل التنسك والتعبد سواء آكانوا يقرأون القرآن أم لا . وجمعتهم مقصورة على طاهر العبادة دون أرواح المعارف وأعمال القلوب .

عدة ، حتى كان الغزالي فكتب كتابه الجليل (احياء علوم الدين) ، ودون فيه أحكام الورع والاقتداء ، وبين آداب القوم وسننهم ، وشرح اصطلاحاتهم واشاراتهم التي أودعوها أقوالهم المنشورة والمنظومة ، مما أدى الى أن صار التصوف علما مدونا منظما ، بعد أن كان طريقة في العبادة فقط ، وبعد أن كان العلم محصورا في دائرة التفسير والحديث والفقه والأصول والكلام وما الى ذلك من العلوم التي توجه كل عنايتها الى الظاهر دون الباطن .

على أن الصوفية ، وإن اختلف علمهم عن علم الفقهاء ، وكان نظرهم الى الفقهاء على أنهم أهل ظواهر ورسوم مما يحط من شأن الفقهاء وعلمهم ، بالقياس الى الصوفية وعلمهم ، فإن ذلك لم يمنع الصوفية من أن يأخذوا بحظ من علم الفقهاء : فقد حدثنا السهروردي في (عوارف المعارف) أن علوم الصوفية نشأت من أن نفوسهم قد أحكمت أساس التقوى ، وزهدت فيما اشتملت عليه الدنيا من عرض زائل ، وزخرف حائل ، فسالت أودية قلوبهم بما انصب فيها من مياه العلوم التي اجتمعت في هذه القلوب : فهم قد أخذوا بحظ من علم الدراسة (الذي يقوم على النقل والعقل) ، فأفادهم ذلك اذ وقفوا منه على الأحكام الظاهرة للعبادات فعلموها وعملوا بها ، ثم تميزوا على غيرهم من علماء الدين بعلم آخر خاص بهم ، مقصور عليهم وهذا العلم هو علم الوراثة (التصوف) ، وقد اختص به العلماء الزاهدون المتقون الذين فقهوا الدين فقها آبان لهم عن قواعده وأصوله ابانة تفقههم على المعنى الحقيقي للدين ، وهو ذلك المعنى الذي

لا يدل على شيء آخر غير الانقياد والخضوع ، فإذا كان الدين بهذا المعنى مشتقا من الدون ، وكان كل شيء اتضع فهو دون ، فقد ترتب على ذلك أن يكون الدين عبارة عن أن يخضع الانسان نفسه لربه ، وينقاد لما أمر به ، وأن تكون أفضل مراتب العبادة الفقه فى الدين ، بحيث ان من كان أفقه فى الدين وأعرف بأصوله ، كانت نفسه أسرع اجابة ، وقلبه أشد انقيادا لأصول الدين ، وأقوى اذعانا لأحكامه . ومن هنا نلاحظ مع السهروردى أن علماء الصوفية عرفوا علم الأوامر والنواهي ، وأقاموا دعائمه ، وذلك بترسمهم خطى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الاستقامة ، مستعينين على تشييد صرح هذا العلم بما منحوا من زهد فى الدنيا وحب للأخرة ، وماتهيأ لهم من صفاء السرائر ، ونقاء الضمائر . والصوفية فيما عرفوا من هذا كله ، وما تهيا لهم منه قد استطاعوا أن يرفعوا لواء علمهم الخاص بهم ، ويؤثروا بناءه على أساس متين من أحكام الشرع فى الأوامر والنواهي ، فكان ذلك سبيلهم الى تأسيس ما منحوه من علومهم الخاصة بهم كعلم الحال ، وعلم الخواطر وعلم اليقين ، وعلم الاخلاص ، وعلم النفس وأخلاقياتها وشهواتها ، وغير ذلك من العلوم الوجدانية الذوقية التى منحوها ، وحرمها غيرهم - على دعائم من أصول الدين ، وأحكام الشرع ، وهذا يعنى بعبارة أخرى أن علوم الوراثة (الصوفية) مستخرجة من علوم الدراسة (الفقه وغيره من العلوم الثقلية والمقلية) ، وأن مثل علوم الوراثة فى استخراجها من علوم الدراسة كمثّل الزبد فى استخراجها من اللبّ : فكما أنه لو لم يكن لبّ لما كان زبد ، فكذلك لو لم تكن علوم دراسية لما كانت علوم وراثية . وهذا يعنى بعبارة

أدق أن علوم الصوفية اشتركت مع علوم غيرهم فى المرتبة الأولى من مراتب العلم ، وهى مرتبة علم اليقين الذى يعطيه الدليل بتصور الأمور على ماهى عليه ، وامتازت عليها بمرتبتين أخريين : أحدهما مرتبة عين اليقين وهو ماتعطيه المشاهدة والكشف ، والأخرى مرتبة حق اليقين وهو فناء العبد فى الحق (الله) ، والبقاء به علما وشهودا وحالا (١) . وهنا يمكن القول بأن التصوف من حيث هو علم للباطن ، وطريق من طرق العبادات ، يتناول الأحكام الشرعية من ناحية معانيها الروحية وأثارها فى القلوب ، ويقابل من هذه الناحية علم الفقه الذى يعنى من تلك العبادات بظواهرها ورسومها - قد انطوى من ناحية أخرى على البحث عن المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية وطريق الوصول إليهما مما عكف الصوفية عليه ، ووجهوا كل عنايتهم إليه ، حتى جعلوا من التصوف طريقا يوصل الى المعرفة ويؤدى الى السعادة ، ويقابل طريق أصحاب النظر من المتكلمين - وقد نشأ عن ذلك أن كثرت الأسماء التى تدل على علم التصوف ، والتى يصوره بعضها فى صورة العلم المقابل لعلم الفقه والباحث عن الباطن كتسميته بعلم القلوب ، أو علم الأسرار ، أو علم الأحوال والمقامات ، أو علم السلوك ، أو علم الطريقة ، ويصوره بعضها الآخر على أنه علم مقابل لعلم الكلام وباحث عن المعرفة الذوقية المختلفة عن المعرفة النظرية أو العقلية ، كأن يسمى علم المعارف ، وعلم المكاشفة ، وعلم الحقيقة : فأما صورته الأولى التى يبدو فيها علما للباطن فأنها تظهر عند

(١) قيل « علم اليقين » ظاهر الشريعة ، و « عين اليقين » ظاهر الاخلاص فيها ،

و « حق اليقين » المشاهدة فيها . (التمرينات للجرجاني : مادة « حق اليقين ») .

صوفية القرنين الثالث والرابع للهجرة ، فى حين أن صورته الثانية التى تجعل منه علما للمعرفة والسعادة فانها تظهر عند صوفية القرنين الخامس والسادس للهجرة ، كما سنبين هذا كله من خلال حديثنا عن بعض الشخصيات والمذاهب الصوفية التى ظهرت فى تلك القرون ، والتى كان ظهورها عاملا قويا أعان على صبغ التصوف بعد ذلك بالصبغة الفلسفية .

خصائص التصوف فى القرنين الثالث والرابع :

يلاحظ المتأمل فيما خلفه صوفية القرنين الثالث والرابع للهجرة من الآثار ، أنه كان للتصوف وقتئذ خصائص نفسية وأخلاقية وميتافيزيقية ، ولو أن حظه من الخصائص الأخلاقية كان فى أوائل هذه الفترة أوفر وأظهر الى الحد الذى جعل معالى أستاذنا الجليل مصطفى عبد الرازق باشا يعد التصوف فى أول عهده بالتكون العلمى علما للأخلاق الدينية الإسلامية ومعانى العبادة ، مستدلا على ذلك بما قاله ابن القيم المتوفى سنة ٧٥٦ هـ فى (مدارج السالكين) : « واجتمعت كلمة الناطقين فى هذا العلم على أن التصوف هو الخلق » ، ويقول أيضا : « أن هذا العلم مبنى على الإرادة ، فهى أساسه ، ومجمع بنائه ، وهو يشتمل على تفاصيل أحكام الإرادة ، وهى حركة القلب ، ولهذا سمي علم الباطن ، كما أن علم الفقه يشتمل على تفاصيل أحكام الجوارح ، ولهذا سمي علم الظاهر » ، ويقول الكتاتنى « التصوف هو الخلق ، فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصفاء » ويقول : من قال : « علم السلوك هو معرفة النفس ما لها وما عليها من

الوجدانيات (١) ، ويسمى بعلم الاخلاق ، وعلم
التصوف» (٢) .

على أننا وان كنا نوافق معالى الأستاذ على أن الطابع
الأخلاقي هو الذى كان غالباً على التصوف فى أول تكونه
العلمى ، فاننا نلاحظ من ناحية أخرى أن الطابع النفسى لم
يكن أقل شأنًا من الطابع الأخلاقى ، كما أن كثيراً من المسائل
على كثير من المعانى الميتافيزيقية التى ظهرت بأدى ذى بدء
غامضة ساذجة ، ثم أخذت تتضح وتبدق رويدا رويدا ، حتى
تهيأ لها من عوامل النمو ما أعانها على أن تظهر بمد ذلك
ظهوراً قويا عند من جاء من الصوفية المتفلسفين فى القرنين
السادس والسابع للهجرة : فتحليل النفس الانسانية ، وبيان
الأحوال التى تعرض لها ، وترتيب المقامات التى تختلف
عليها ، وتمثل الغاية القصوى على أنها فناء العبد عن نفسه ،
ويقاؤه بربه واتحاده به مما تحدث عنه صوفية القرنين
الثالث والرابع الذين سنضرب الأمثال ببعضهم فيما يلى ، كل
أولئك يكفى من غير شك لإظهارنا على أن التصوف لم يكن
علماً للأخلاق الدينية الاسلامية فحسب ، وانما كان كذلك
علماً للنفس الانسانية ، وللمنازع الميتافيزيقية التى تنزع
اليها هذه النفس ، وترمى من خلالها الى التحقق بالفناء عن
وجودها ، والاتحاد بالذات الالهية ، على نحو ما يظهرنا
أبو يزيد البسطامى والحسين بن منصور الحلاج وأمثالهما من
أصحاب الأدواق وأرباب الأحوال .

(١) الوجدانيات هى الاخلاق الباطنة والملكات النفسية .

(٢) تعليق لمعالى الأستاذ على مائه . صوف . فى الترجمة العربية لدارة المعارف
الاسلامية .

وكما كان الحب طابعا للزهد الذى عرف عند رابعة
 العدوية فى القرن الثانى ، فقد كان هذا الحب أيضا من أخص
 خصائص التصوف عند صوفية القرنين الثالث والرابع :
 فأقوال معروف الكرخى على قلتها وقصرها ، تبين لنا أنه قبل
 اللفظتين اللتين كان يدور حولهما الجدل فى مدرسة بغداد ،
 وهما الطمأنينة (= المعرفة) والمحبة • وقد اصطنع الجنيد
 لفظة المحبة ، وقال فيها كلاما يعده صوفية وقته خير ما قيل
 فى تحديدها • وكذلك استعمل ذو النون المصرى هذه اللفظة
 فى غير تردد ، وقد ظل التصوف مطبوعا بطابع الحب طوال
 القرن الثالث ، حتى كان الحسين بن منصور الحلاج الذى ترك
 فى مسألة المحبة وما يتصل بها من فناء وبقاء ، واتحاد
 وحلول ، أثارا باقية ، ونفحات صادقة • وليس أدل على
 عناية صوفية ذلك الوقت بالمحبة وما يتفرع عليها ، من أن
 أحدهم ، وهو المحاسبى قد وضع فيها فصلا خاصا هو أشبه
 ما يكون برسالة تحدث فيها عن أصل حب العبد للرب ، وأن
 هذا الحب منه آلهية أودع الله بذرتها فى قلوب محبيه ، كما
 تحدث عن اتحاد المحب بالمحبيب ، وكشف أسرار الوجود عن
 طريق هذا الاتحاد (١) •

ونظرة فى (التعرف لمذهب أهل التصوف) للكلاباذى
 المتوفى سنة ٣٨٠ هـ ، و (قوت القلوب) لأبى طالب المكى
 المتوفى سنة ٣٨٦ هـ ، و (كشف المحجوب) للهجويزى المتوفى
 سنة ٤٥٦ هـ أو سنة ٤٦٤ هـ ، و (الرسالة) للقشيرى المتوفى
 سنة ٤٦٥ هـ ، و (احياء علوم الدين) للغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ،

(١) انظر تفصيل تاريخ مسألة المحبة فى كتابنا (ابن الفارض والحب الالهى : ص

و (محاسن المجالس) لابن العريف المتوفى سنة ٥٣٦ هـ - تكفى لأن نقف من خلالها على مقدار عناية المؤلفين الصوفيين باثبات أقوال من سبقهم من صوفية القرنين الثالث والرابع فى المحبة الالهية ، وكلها بمثابة المواد الأولية التى اعتمد عليها الصوفيون المتأخرون فيما أسسوه من مذاهب ، وما نزعوا اليه من منازع .

ولكى يتبين لنا ماكان يمتاز به التصوف فى القرنين الثالث والرابع من الخصائص النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية التى أشرنا إليها آنفا ، يحسن أن نقف وقات قصارا عند بعض الشخصيات والمذاهب الصوفية التى تمثل هذه الخصائص تمثيلا صادقا .

صوفية القرنين الثالث والرابع :

لم يكن ظهور الصوفية فى هذين القرنين مقصورا على البصرة والكوفة ، كما كان ذلك شأن الزهاد والعباد فى القرنين الأولين ، وإنما هو يتجاوز الكوفة والبصرة الى بغداد وغيرها من بلاد المملكة الاسلامية كفارس ومصر والشام وجزيرة العرب : فقد انتشر الصوفية فى هذه الانحاء من العالم الاسلامى ، وكان لهم مشايخ وطوائف وطرق ينتسب اليها المریدون فى مختلف البلاد . غير أن مذهبهم لم يصب من النمو والازدهار فى أى من البلاد ، ماأصاب فى بغداد التى كان نموه فيها سريعا ، وحظه من الصبغة العلمية عظيما .

وقد روى أن أول من تكلم فى علوم التوحيد والورع ببغداد هو أبو الحسن السرى السقطى المتوفى عام ٢٥٣ هـ ، والذي كان تاجرا ، ولكنه انصرف عن التجارة ، وعكف فى

بيته على العبادة ، وانقطع عن الناس • وترجع أهميته في تاريخ التصوف الاسلامي الى أنه أول من تكلم ببغداد في الحقائق والتوحيد من ناحية (١) ، وإلى ما يقال من أنه أول من تكلم في المقامات والأحوال من ناحية أخرى (٢) •

وروى أيضا أن أول من تكلم في اصطلاحات الصوفية من صفاء الذكر ، وجمع الهمة ، والمحبة والعشق ، والقرب والأنس ، هو أبو حمزة محمد بن إبراهيم الصوفي البغدادي المتوفى عام ٢٦٩ هـ ، فهو من هذه الناحية لم يسبقه أحد إلى الكلام في هذا على المتأخرين ببغداد •

ولعل معروفا الكرخي المتوفى سنة ٢٠٠ أو سنة ٢٠١ هـ ، هو أول من عرف التصوف وذلك في قوله : «التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق» سكر معروف بحب الله سكرًا كان يرى أنه لن يفيق منه الا بقاء ربه ، كما كان يرى أن فناء الأتقياء بقاء ، وموتهم حياة :

موت التقى حياة لا نفاذ لها

قد مات قوم وهم في الناس أحياء

وقد كان أبو سليمان الداراني المتوفى سنة ٢١٥ هـ ممن تحدث عن الحب المتبادل بين الله وأوليائه ، وعن المعرفة التي كانت عنده أدنى إلى الصمت منها إلى الكلام • وعنده أن المعارف إذا فتحت عين بصيرته أغمضت عين بصره ، بحيث لا يرى شيئا سوى الله • وكذلك القلب حين يبكي لأنه فقد ربه ، فإن الروح تبتهج لأنها وجدته •

(١) تذكرة الأولياء للريد الدين المطار النيسابوري (طبعة لبنان ١٩٠٩ م) : ج ١ •

ص ٢٧٤ •

(٢) كشف المحجوب : ص ١٦٠ •

ومن أعظم صوفية القرن الثالث خطرا فى تاريخ الحياة الروحية الاسلامية ، أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبى المتوفى سنة ٢٤٣ هـ - عرض لنا فى صورة رائعة الأطوار التى تختلف على نفس الصوفى فى طريق الحياة الروحية . وما ينكشف لها من حقائق ، ويتجلى عليها من معارف - قال عنه القشيري : انه كان عديم النظير علما وورعا ومعاملة وحالا ، وعده واحدا من الخمسة الذين جمعوا بين العلم والحقائق ، وكان الأربعة الآخرون : الجنيد ، ورويم ، وابن عطاء ، وعمر بن عثمان المكي (١) - وقد كان المحاسبى يرى أن من صحح باطنه بالمراقبة والاخلاص - فقد زين الله ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة -

ومنهم أبو الفيض ذو النون المصرى سنة ٢٤٥ هـ ، والذي يصحح أن يقال : أن الخصائص التيوزوفية للتصوف قد ظهرت عنده فى صورتها الأولية لأول مرة فى تاريخ الحياة الروحية الاسلامية ، فقد أوضح ذو النون معالم الطريق الروحى الى الله ، وصنف الأحوال والمقامات الصوفية - وكان مدار الكلام عنده على أربع - حب الخليل وبغض القليل ، واتباع التنزيل ، وخوف التحويل : فهو هنا قد جعل من حب الله ورسوله ، والزهد فى الدنيا ، والسير على منهج ماورد فى الكتاب والسنة ، والخوف من أن ينكص الانسان على عقبيه مسايرة لأهوائه وشهواته - أسسا يقوم عليها مذهب فى التصوف - ويؤيد هذا مذهب اليه فى قوله : «ان من علامات المحب لله عز وجل ، متابعة حبيب الله صلى الله عليه وسلم فى أخلاقه وأفعاله ، وأوامره وسنته» - والتوبة عنده توبتان : توبة

(١) الرسالة القشيرية : ص ١٢ -

المسوام وتكون من الذنوب ، وتوبة الخواص وتكون من
الغفلة .

والمعرفة عند ذى النون على ضروب ثلاثة : معرفة عامة
المؤمنين ومعرفة المتكلمين والحكام ، ومعرفة خواص الأولياء
المقربين الذين يعرفون الله بقلوبهم ، وهى أرقاها وأوفرها
حفظا من اليقين : ذلك بأنها معرفة مباشرة للذات الالهية ،
وما لها من صفات الوحدة ؛ اذ هى لا تحصل عن طريق من
طرق التعلم والاستدلال ، وانما هى الهام أو نفث فى
الروح لا يدانيه أى ضرب من ضروب المعرفة الأخرى ؛ سواء
فى موضوعه أو منهجه . وبغير المعرفة الحاصلة عن هذا
الالهام ، لا يمكن أن تعرف الذات الالهية الا من طريق صفات
السلوك ، لاسيما أن كل ما يتصوره وهم الانسان فان الله
بخلافه . وليس أدل على أن المعرفة اليقينية عند ذى النون
هى المعرفة التى يفيضها الله على قلب عبده ، من قول ذى النون
نفسه ، وقد سئل عن كيفية معرفته ربه فأجاب : «عرفت
ربى بربى ، ولولا ربى ما عرفت ربى» .

وكما كانت لدى النون نظرية فى المعرفة ، فقد كانت
له كذلك نظرية فى المحبة : فهو يرى أن ثمة حبا متبادلا بين
العبد المحب وبين الرب المحبوب ، وأن هذا الحب من شأنه أن
يوصل الانسان الى الاتحاد بربه اتحادا يشعر فيه باستغراق
ذاته فى ذات الله . وهذا هو الحب الالهى الذى كان يرى ذو
النون أنه يجب على من تحقق به ألا يتحدث عنه ، أو يبوح
بشيء من أسرار له لمن لا يعرفون من الحب غير معناه المادى
الحسى .

وقد ترك ذو النون بنظريته فى المحبة والمعرفة وغيرهما

مما يضيق المقام عن ذكره ، آثارا قيمة تردد صداها في نفوس كثير من صوفية المشرق ومذاهبهم أمثال أبي محمد سهل ابن عبد الله التستري المتوفى عام ٢٧٣ أو ٢٨٣ ، وأبى تراب النخشي المتوفى عام ٢٤٥ هـ ، وأبى عبد الله بن الجلام الذي كان من اكابر مشايخ الشام ، وسمع من ذى النون وصحبه ؛ وأبى سعيد احمد بن عيسى الخراز المتوفى عام ٢٧٧ هـ ، والذي صعب ذا النون أيضا ، كان له كلام فى الفناء (١) .

على أن هناك صوفيا آخر انتهى فى أدواقه الى الفناء عن نفسه والاستغراق فى ربه والاتحاد به ، وهذا الصوفى هو أبو يزيد البسطامى المتوفى سنة ٢٦١ هـ ، والذي عبر عن فنائه واتحاده فى الفاظ وعبارات آخص ماتمتاز به ، أنها من قبيل الشطحات (٢) الجرئية المسرفة فى بمد الخيال وغموض المعنى ، بحيث لا يكاد القارئ يقف عليها ، ويأخذها على ظاهرها ، حتى يحكم عليها بمنافاتها لتعاليم الشرع ، وعلى قائلها بالكفر والضلال . ومن هذا القبيل قوله : « لا اله الا أنا فاعبدونى سبحانه ما أعظم شأنى » ، وقوله متحدئا عن الله وعما دار بينه وبينه بصدد فنائه عن نفسه واتحاده به : « رفعتى مرة فأقامنى بين يديه وقال لى : ياأبا يزيد ! ان خلقى يحبون أن يروك ، فقلت : زينى

(١) الرسالة التفسيرية : ص ١٤ و ١٧ و ٢٠ و ٢٢ - ٢٣ .

(٢) الشطح عبارة عن كلمة عليها راحة رعونة وهوى ، وهو من رلات المطفئين ، فانه دعوى بحق يوضح بها المعارف من غير اذن الهى بطريق يشعر بالنبالة (التبريفات مادة « شطح ») . ومن هنا كانت الشطحات الفاظا وعبارات موحمة الظاهر تستشكل فواردها ، ويقف الناس منها مواقف يتفاوت حظها من الابتكار والنحسن والتأويل ، ولكنها على كل حال ألفاظ وعبارات صدرت عن أصحابها فى وصف ما يخضعون له من الوجاه. الغالب على نفوسهم .

بوحدايتك ، والبسنى أنايتك ، وارفعنى الى أحديتك ، حتى اذا رآنى خلقك قالوا رأيناك ، فتكون أنت ذاك ، ولا أكون أنا هناك ؛ وقوله عن تلبسه بالصورة الالهية ، وصيرورته الى الوجدانية : «أول ما صرت الى وحدانيتيه صرت طيرا جسمه من الأحدية ، وجناحاه من الديمومة ، فلم أزل أطيح فى هوام الكيفية عشر سنين حتى صرت الى هوام مثل ذلك مائة ألف ألف مرة ، فلم أزل أطيح الى أن صرت فى ميدان الأزلية ، فرأيت فيها شجرة الأحدية - ووصف أرضها وأخصانها وثمارها - ثم قال : فنظرت فعلمت أن هذا كله خدعة : فكل أولئك أقوال تظهرنا على أن أبا يزيد إنما يصف حاله فى الفناء ، وقد فقد فيها آنيته وتحقق بالاتحاد مع الذات الالهية . يضاف الى هذا أن أبا يزيد كان أول من استحدث لفظة «السكر» التى كان لها الى جانب الفاظ « الحب » و «المحبة» و «العشق» أكبر أثر فى التصوف الاسلامى (١) .

ومن الصوفية المعاصرين لأبى يزيد ، يعنى بن معاذ الرازى المتوفى عام ٢٥٨ هـ . كان كأبى يزيد من الأخذين أنفسهم بالفناء ، الخاضعين لسلطان الوجد والسكر . كتب الى أبى يزيد ذات مرة فقال : انه سكر لكثرة ما شرب من كأس المحبة ، فرد عليه أبو يزيد بقوله : ان غيرك قد شرب بحار السموات والأرض ، ولما تنقع غلته بمد ، ولكنه ما يزال يخرج لسانه ويصيح طالبا المزيد . ولقد كان يحيى أول من ألقى دروسا عامة فى التصوف ، كما كان فى نظر البعض أول من صرح بحبه لله فى عبارات واضحة وخطاب مباشر . وان كانت رابعة العدوية فى رأينا أسبق منه الى هذا اللون الصريح من

(٧) كشف المحجوب ص ١٨٤ .

ألوان التعبير عن الحب • ومهما يكن من شيء فقد كان يحيى ابن معاذ صاحب مذهب فى الحب ، وكان حبه منطويا على فضيلتى الخضوع والاستسلام لله ، ومن شأن هاتين الفضيلتين أن يرد صاحبهما كل شيء الى الحقيقة العلية ، وآلا يجعل للشر وجودا ؛ اذ الحقيقة العلية أو الذات الالهية خير محض ، والشر لا يمكن أن يصدر عن الخير • وحقيقة المحبة عند يحيى بن معاذ لا تزيد بالبر ، ولا تنقص بالجفاء • ولم يكن كلامه مقصورا على المحبة والسكر فحسب ، وانما هو يتناول المعرفة أيضا : معرفة الحق التى كانت عنده خيرا وأبقى من معرفة الخلق ، ولهذا كان يرى أن الفوت أشد من الموت : لأن الفوت انقطاع عن الحق ، والموت انقطاع عن الخلق • وهو يعنى بهذا أن الذى يحصل فى الفوت هو تقطع الأسباب بين الانسان والله ، وجهل الانسان بالله ، فى حين أن الذى يحصل فى الموت هو انقطاع الصلة بين الانسان والخلق ، وتوثقها بينه وبين الحق توثقا ينتهى به الى معرفته بالله ، ومع أن يحيى بن معاذ كان من هؤلاء الصوفية الذين صبغوا التصوف بالصبغة العلمية التى شهدنا بعض آثارها عنده وعند غيره من المتقدمين عليه أو المعاصرين له ، فانه كان ما يزال يتأثر بطريقة الزهاد الأولين فى الزهد ، كما يدل على ذلك ما ذكره فى بعض أقواله من أن قوام الزهد ثلاثة أشياء : القلة والخلو والجوع ، وتلك لعمري أهم الأسس التى أقيمت عليها الحياة الروحية لمن ظهر من الزهاد والنساك والفقراء ابان القرنين الأولين للهجرة ، فضلا عن حياة الصحابة فى صدر الاسلام •

وبقدر ما كان أبو يزيد البسطامى ويحيى بن معاذ الرازى أخذين بالفناء بمعنيين فى السكر الذى يحصل للعبد

إذا اشتد به الحب وغلب عليه الوجد ، فقد كان أبو القاسم الجنيد المتوفى سنة ٢٩٧ هـ ، مؤثرا للصحو على السكر : إذ هو يرى أن الانسان يكون فى حال الصحو واعيا بما يجرى فى نفسه ، غير مسئول عما يصدر عنه . ومن هنا كان الفرق بين مذهب أبى يزيد ومذهب الجنيد كالفرق بين السكر الذى هو غيبة بوارد قوى يرد على قلب العبد ، ويملك عليه نفسه حتى ينبيه عنها وعن كل شيء ، وبين الصحو الذى يحصل عقب السكر ، ويرجع فيه العبد الى الاحساس ، بعد الغيبة وزوال الاحساس ، فيميز بين الأشياء ، ويعرف المؤلم منها والمثلذ ، ويختار المؤلم فى موافقة الحق . ولا ترجع أهمية الجنيد فى تاريخ التصوف الى مذهبه هذا فحسب ، وانما هى ترجع أيضا الى أنه كان يذيع التعاليم الصوفية ويعلمها ، ولكن فى دائرة محدودة ، وبين فئة خاصة من أصحابه ومريديه *

ولم تشع لفظة الحب وما يتصل بها من فناء وبقاء واتحاد عند صوفية القرن الثالث على الوجه الذى شهدنا بعض آثاره عند من ذكرنا فحسب ، بل ان الأمر هنا يتجاوز هذه الألفاظ الى ذلك المذهب الذى ابتدعته رابعة العدوية فى الحب الالهى ، وهو أن يحب الله لا خوفا من ناره ، ولا طمعا فى جنته ، ولكن ابتغاء لوجهه الكريم واجتلاء لجماله الأزل : فقد ظهر مذهب هذه الزاهدة العاشقة ظهورا واضحا عند على بن الموفق المتوفى سنة ٢٦٥ هـ ، ولم يكن ظهوره مقصورا على المعنى الذى قصدته رابعة من حبها هذا المنزه عن الهوى والفرض ، وانما هو يتجاوز المعنى الى الألفاظ والعبارات التى تكاد تكون عندهما واحدة ، كما يدل على ذلك قول على بن

الموفق فى مناجاته لربه : «اللهم ان كنت تعلم انى أعبدك خوفا من نارك فعذبني بها ؛ وان كنت تعلم انى أعبدك حبا منى لجنّتك فأحرمنيها ؛ وان كنت تعلم انى انما أعبدك حبا منى لك ، وشوقا الى وجهك الكريم ، فأبحنيه وافعل بى ما شئت» : فالتقارب بين هذه المناجاة وما سبق اثباته من نظيراتها عند رابعة ، أوضح وأظهر من أن يحتاج الى تعليق (١) .

ومن كان لهم شأن فى تاريخ التصوف ، وتأسيس مذهب من أهم مذاهبه فى ذلك العصر ، أبو صالح حمدون القصار النيسابورى المتوفى سنة ٢٧١ هـ ، والذي انتشر منه مذهب الملامية أو الملامية ، وهو مذهب سمي أصحابه بهذا الاسم نسبة الى الملامة أو الملام ، لأنهم كانوا لا يظهرون ما ببواطنهم على ظواهرهم ، ويعمدون الى التستر والاستخفاء وراء مظاهر تستدعى أن ينمى الناس عليهم ويفضوا من شأنهم ، ولكنهم لا يعينهم من ذلك شيء ، بل الذى يعينهم هو الاجتهاد فى تحقيق كمال الاخلاص ، ووضع الأمور فى مواضعها ، والاكتفاء بما بينهم وبين الله من تحب وتودد ، وما بينهم وبين أنفسهم من موافقة ارادتهم وعلمهم لارادة الله وعلمه ، بحيث لا ينفون الأسباب ولا يثبتونها الا فى محل يقتضى نفيها أو ثبوتها (٢) . ومن هنا كان حمدون القصار يؤثر أن يكون مظهره مظهر المسيئين على أن يبعده تعظيم الناس عن الله (٣) .

(١) انظر ص ٧٨ من هذا الكتاب .

(٢) التصريفات للجرجاني : مادة « ملامية » .

(٣) كشف المحجوب : ص ١٨٣ - ١٨٤ .

فإذا انتقلنا من القرن الرابع ، الفيناء حافلا بالشخصيات الصوفية الفذة ، والمذاهب الروحية النظرية والعملية القيمة ، التي انتشرت في أنحاء مختلفة من العالم الاسلامى :

فحوالى أواخر القرن الثالث الهجرى ، حمل أصحاب السرى السقطى وتلاميذه مذاهب الصوفية البغداديين الى مواطن كثيرة من المملكة الاسلامية : فحملها موسى الأنصارى المتوفى بمرور عام ٣٢٠ هـ الى خراسان ؛ وحملها أبو على أحمد بن محمد الروذبارى المتوفى بالفسطاط ٣٢٢ هـ الى مصر ، وحملها أبو زيد الأدمى المتوفى عام ٣٤١ هـ الى جزيرة العرب . وقد صحب الروذبارى الجنيد والنورى وابن الجلاء ، وكان كما يقول عنه القشيرى أغلرف المشايخ وأعلمهم بالطريقة (١) . وظهر التصوف بمدينة نيسابور على يد أبى على محمد بن عبد الوهاب الثقفى المتوفى سنة ٣٢٨ هـ ، وقد كان امام وقته ، وصحب آبا حفص وحميدون القصار (٢) . وحوالى أواخر القرن الرابع كانت شيراز بنوع خاص حافلة بكثير من الصوفية الذين رفعوا فيها لواء الحياة الروحية ، وغدوا بأذواقهم ومذاهبهم تعاليمها .

وإذا عدنا الى بغداد مرة أخرى ، وجدنا فيها طائفة صالحة من صوفية القرن الرابع ، ويكفى أن نذكر منهم آبا بكر الشبلى المتوفى سنة ٣٣٤ هـ (٣) ، والذي كان شيخ وقته حالا وظرفا وعلماء ، وآبا محمد عبد الله المرتعش المتوفى ببغداد سنة ٣٢٨ هـ والذي صحب آبا حفص وآبا عثمان ولقى

(١) الرسالة القشيرية : ص ٢٦ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) نفس المرجع : ص ٢٥ .

الجنيد (١) ، والمخلد المتوفى سنة ٣٤٨ هـ ، والذي كان أول من كتب فى تاريخ الصوفية وحكاياتهم (٢) .

نشأة الطرق الصوفية :

على أن نمو التصوف وازدهاره فى القرنين الثالث والرابع لم يقف عند حد تأسيس مذاهبه وكثرة مشايخه الذين أعانوا على هذا التأسيس فحسب ، بل هو يتجاوزة الى شىء آخر : ذلك أن الصوفية أخذوا منذ النصف الثانى للقرن الثالث الهجرى ينظمون أنفسهم طوائف وطرقا يخضعون فيها لنظم خاصة بكل طريقة ، وكان قوام هذه الطرق طائفة من المريدين يلتفون حول شيخ مرشد يسلكهم ويبرهم على الوجه الذى يحقق لهم كمال العلم ، وكمال العمل : فكان من هذه الطرق : السقطلية نسبة الى السرى السقطلى ، والليفورية نسبة الى أبى يزيد طيفور البسطامى ، والجنيدية نسبة الى الجنيد ، والحرازية نسبة الى أبى سعيد الخراز ، والنورية نسبة الى أبى الحسين النورى ، والملامتية أو القصارية نسبة الى حمدون القصار .

★ ★ ★

هذه صورة عامة لما كان عليه التصوف ومذاهبه وطرقه فى القرنين الثالث والرابع ، وتبين من خلالها الى أى حد ، وعلى أى وجه ، اصطبغت الحياة الروحية الاسلامية فى هذين القرنين بالصبغة العلمية والعملية ، وكيف تضافرت جهود

(١) للس المرجع : ص ٢٦ .

(٢) القهرست لابن النديم : ١٨٣ .

هؤلاء الصوفية على توجيه الحياة الروحية هذه الوجهة النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية التي ظهرت كثيرا أو قليلا عند من استمعنا بذكرهم على تكوين تلك الصورة •

على أن هناك صوفيا من صوفية القرنين الثالث والرابع، لعلهم أقواهم شخصية وأعظمهم خطرا ، وأبعدهم أثرا فى تاريخ الحياة الروحية الاسلامية ؛ سواء فى عصره أو فيما تلاه من العصور ؛ وهذا الصوفى هو الحسين بن منصور الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ • ولا ترجع أهمية الحلاج الى آثاره الروحية فحسب ، وإنما هى ترجع أيضا الى هذه الثورة العنيفة التى أثارها على نفسه ومذهبه من جانب الفقهاء ، ولهذا أثرتنا أن نقف وقفة خاصة عند الصراع الذى نشب وقتئذ بين الفقهاء والصوفية ، وقفة أخرى عند مذهب الحلاج •

الصراع بين الفقهاء والصوفية :

تبينا عند الكلام على انقسام علم الشريعة الى ظاهر وباطن أن الصوفية ، وهم أهل الباطن كانوا ينظرون الى الفقهاء على أنهم أهل ظواهر وأرباب رسوم ، فى حين أنهم كانوا ينظرون الى أنفسهم على أنهم أهل البواطن وأرباب الحقائق (١) • وكما نظر الصوفية الى الفقهاء هذه النظرة ، فقد نظر الفقهاء الى الصوفية نظرة مقابلة كلها سخط على الصوفية ، وتكفير لهم ، وتجريح لمذاهبهم : ذلك بأن الفقهاء نظروا فيما خلفه الصوفية من أقوال ، وما أثر عنهم من

(١) انظر ص ٩٢ - ٩٣ من هذا الكتاب •

أحوال ، فإذا هم يرون هؤلاء القوم يجمعون في الباطن ويسرفون في التحدث عما في هذا الباطن من ضمير يستلهمو المعرفة من ناحية ، والحكم على الأعمال من ناحية أخرى فأحنقهم ذلك عليهم لما بينه وبين تعاليم القرآن من مخالفة فقد قال الصوفية بالمعرفة الباطنة الحاصلة عن طريق القلب في حين قال القرآن بالمعرفة الآتية عن طريق الاعتبار والاستبصار ؛ واحتكم الصوفية إلى الضمير وما يوحيه ، حكم على هذا الفعل بأنه خير ، وعلى ذاك الفعل بأنه شر ، فحين أن شريعة القرآن تقوم الناس وأفعالهم بحسب الظاهر وتعاقب المسمى على اسماته ، وتثيب المحسن على إحسانه * وهنا عمد الفقهاء إلى الابانة عن الزيغ والضلال في قو الصوفية بأن النية مقدمة على العمل ، وأن السنة خير من الفرض ، وأن الطاعة خير من العبادة (١) * ولكن هذا يمنع أهل السنة من الاقبال على المعتدلين من الصوفية والرضا عنهم ، والاهتمام في معاملاتهم وعباداتهم بالرسائل المشهورة التي ألفها ابن أبي الدنيا المتوفى عام ١٨١ هـ ، ؛ بميون التواليف مثل كتاب (قوت القلوب) لأبى طالب المكي المتوفى عام ٣٨٦ هـ (٢) *

ومهما يكن من شيء فقد شهد النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة بداية الصراع بين الفقهاء والصوفية : فهناك سيق إلى المحاكمة أمام قضاة بغداد كل من ذى النون المصري والنوري ، وأبى حمزة والحلاج ، ولم يكد يشرف ذلك القرن على نهايته حتى كان عدد الزنادقة قد زاد زيادة ملموسة وحت

(١) دائرة المعارف الإسلامية : مادة « تصوف » *

(٢) دائرة المعارف الإسلامية : « مادة تصوف » *

كان لهذا كله أثره في حياة الدولة الاسلامية ، ومبلغ حفلها
مع استتباب الأمن واستقرار النظام العام .

الحسين بن منصور الحلاج :

ولد الحسين بن منصور الحلاج في مدينة البيضاى احدى
مدن فارس عام ٢٤٤ هـ ، ونشأ في واسط بالعراق . وحوالى
عام ٢٦٠ هـ ، اى عندما كان في السادسة عشرة من عمره ،
اتصل بسهل بن عبد الله التستري في تستر بالأهواز ، وقضى
في خدمته عامين ، ثم اتصل بعد ذلك بعمرو المكي في البصرة
وفي عام ٢٦٤ هـ دخل بغداد حيث تتلمذ على الجنيد . وحياته
حافلة بالرحلات المتعددة الى البلاد المختلفة التي اتصل فيها
بغير من ذكرنا من أئمة عصره في التصوف . وقد حج الى مكة
ثلاث مرات في حياته . وفي عام ٢٩٧ هـ أصدر ضده ابن
داود الأصفهاني الظاهري فتواه التي كان من أثرها أن قبض
على الحلاج للمرة الأولى ، ولكنه فر من السجن عام ٢٩٨ هـ ،
واختبأ بسوس في الأهواز . وفي عام ٣٠١ هـ قبض عليه
للمرة الثانية ، وظل مقبوضا عليه ثماني سنوات في سجون
بغداد المختلفة ، حتى اذا كان عام ٣٠٩ هـ ؛ كانت محاكمته
للمرة الثانية ، وهي المحاكمة التي انتهت في الثامن عشر من
ذي القعدة سنة ٣٠٩ هـ بفتوى ادانته ، والحكم عليه بالاعدام ،
وتنفيذ هذا الحكم على وجه ضرب معه بالسياط ، وقطعت يداه
ورجله ، وفصل رأسه ، ثم حرقت أشلاؤه بالنار ، وألقيت
بعد ذلك في مياه دجلة .

ويرجع الحكم على الحلاج بالاعدام الى مقالته المشهورة
«أنا الحق» ، وهي هذه المقالة التي أعلن فيها اتحاده بالذات

الالهية ، زعم أنه أصبح وهذه الذات شيئا واحدا ، كما يرجع الى ازدياد مريدنيه والمُلتفتين حوله ممن كانوا يعتقدون فيه القدرة على احياء الموتى ، وابرام المرضى ، واختراق الأستار ، وكشف الأسرار ، وغير ذلك من ألوان الكرامات وخوارق الماديات التي كان يخشى منها على عقيدة هؤلاء المريدين من أن يعتقدوا فيه الألوهية . يضاف الى هذا ماكان بينه وبين القرامطة ، وهم خصوم الخلافة الألداء - من صلات سرية ، وماكان يعلنه من أن الحج الظاهر الذى ينتقل فيه الانسان من بلده الى تلك الأراضى المقدسة فى الحجاز ، يمكن أن يستعاض عنه بحج آخر روحى يستطيع الانسان الذى صفت نفسه ، ودق حسبه ، أن يستشعر فيه انتقال الكعبة اليه ، وطوافها حوله ، بدلا من انتقاله اليها ، وطوافه حولها فى ذلك الحج الظاهر المعروف .

على أن الذين كتبوا عن الحلاج بعد مماته مختلفون فى رأيهم فى الرجل ، وحكمهم على عقيدته ومذهبه : ففريق يرى أنه كافر أو زنديق خارج على تعاليم الكتاب والسنة ؛ وفريق آخر يرى أنه لم يكن كذلك ، وإنما هو ولى من أولياء الله المقربين ، عبر عن درجته فى القرب ، ومنزلته من الله بمبارات لا يكاد يسمعها من يأخذها على ظاهرها حتى يستشنعها ، وينسب قائلها الى المقائد المضلة ، والبِدع المزينة ؛ ولو قد فهمها على حقيقتها وأوغل فى باطنها ، لعلم أن صاحبها برئ مما ينسب اليه . ومن الأقوال التى تصور رأى الفريق الأول ما أثبتته ابن النديم من أن الحلاج محتال

مشعبد ، يتعاطى مذاهب الصوفية ، وينتحل ألفاظهم ، ويدعى كل علم وهو صفر من ذلك (١) . أما الذين أعجبوا به ، ولم يحنقوا عليه ، فقد كان سوادهم الأعظم من الصوفية الذين نظروا اليه على أنه كان وليا من أولياء الله ، وأنه لم يلق ملقى من أذى واضطهاد الا لأنه باح بسر الاتحاد بين ذاته والذات الالهية . وحسبنا أن نذكر من هؤلاء الشعارين الصوفيين الفارسيين العظميين : جلال الدين الرومى الذى أثنى عليه ، وفريد الدين العطار الذى لقبه بشهيد الحق .

وللحلاج آثار كثيرة ذكر منها ابن النديم سبعة وأربعين مصنفا تصور مختلف النواحي لمذهبه ، ويكفي أن نذكر منها : كتاب الأحرف المحدثه الأزلية والأسماء الكلية ، وكتاب الأصول والفروع ، وكتاب سر العالم المبعوث ، وكتاب العدل والتوحيد ، وكتاب علم البقاء والفناء ، وكتاب مدح النبى والمثل الأعلى وكتاب هو هو . على أن أهم مصنفاته ، وأقربها الى تناول أيدينا هو كتاب (الطواسين) الذى جمعه وصححه ونشره بالعربية والفارسية وعلق عليه بالفرنسية الأستاذ الكبير لويس ماسينيون ، وهذه النصوص الأربعة التى تنسب الى الحلاج ، والتى أذاعها الأستاذ ماسينيون ، وشاركه فى ذلك تلميذه المرحوم الأستاذ بول كراوس .

مذهب الحلاج :

لعل من أبرز ما يصور لنا المذهب الصوفى للحلاج هو هذه النظريات التى نسجها ، وعبر عنها شعرا تارة ونثرا تارة

(١) الفهرست : ص ٢٦٩ .

أخرى حول المسائل الثلاث التالية : حلول الذات الالهية أو اللاهوت فى الذات البشرية أو الناسوت ؛ وقدم الحقيقة المحمدية أو النور المحمدى الذى فاض بكل أنواع الكمال العلمى والعملى ، وكان واسطة فى خلق العالم ؛ وتوحيد الأديان ، وأنها جميعا مستمدة من منبع الهى واحد •

فأما نظرية العلاج فى الحلول فقد صورها الاصطخرى وهو أحد معاصريه المتأخرين بقوله : «الحسين بن المنصور المعروف بالعلاج من أهل البيضاء ؛ وكان رجلا حلاجيا ينتحل النسك ؛ فما زال يرتقى به طبقا عن طبق حتى انتهى به الحال الى أن زعم أن من هذب فى الطاعة نفسه ، وأشغل بالأعمال الصالحة قلبه ، وصبر على مفارقة اللذات ، وملك نفسه فى منع الشهوات - ارتقى به الى مقام المقربين ، ثم لا يزال يتنزل فى درج المصافة حتى يصفو عن البشرية طبعه ؛ فإذا لم يبق فيه من البشرية نصيب حل فيه روح الله الذى كان منه عيسى ابن مريم ، فيصير مطاعا فلا يريد شيئا الا كان من كل ما ينفذ فيه أمر الله ، وأن جميع فعله حينئذ فعل الله ، وجميع أمره أمر الله» • وهذا يعنى أن العلاج اعتنق عقيدة حلول الله فى الانسان ، واستحالة الارادة الانسانية الى ارادة الهية بحيث يصبح كل ما يصدر عن الانسان من فعل فعلا لله • وعقيدة الحلول هذه هى احدى العقائد الرئيسية عند غلاة الشيعة • وقد اتخذ منها العلاج أساسا بنى عليه مذهبه فى حلول اللاهوت فى الناسوت ، أو حلول المحبوب فى المحب ، أو حلول الرب فى العبد ، كما يدل على ذلك قوله :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

وقوله مخاطبا محبوبه وهو الله :

أنت بين الشغاف والقلب تجري مثل جرى الدموع من أجفاني
وتحل الضمير جوف فؤادي كحلول الأرواح في الأبدان

على أن الحلاج في تعبيره عن هذا الحلول ، كان مترددا
بين إثبات الامتزاج بين روحه وروح محبوبه وهو الله من
ناحية ، وبين نفى هذا الامتزاج من ناحية أخرى : فأما إثباته
لهذا الامتزاج فيدل عليه قوله :

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فاذا مسك شيء مسني فاذا أنت أنا في كل حال

فهو هنا يصور حلول روح محبوبه في روحه في صورة
الامتزاج الذي يحصل بين الخمر والماء على وجه يصيران معه
شيئا واحدا ، كما يعبر تعبيرا صريحا عن أنه يستحيل وهذا
المحبوب الى شيء واحد ، بحيث أن أحدهما إذا مسه شيء فقد
مس الآخر . ولكنه ينفي هذا الامتزاج في نصوص أخرى
منها قوله :

أنا عين الله في الأشياء فهل ظاهر في الكون إلا عيننا
أنا سر الحق ما الحق أنا بل أنا حق ففرق بيننا

وقوله في مخاطبة ربه : «... وكما أن ناسوتيتي
مستهلكة في لاهوتيتك ، غير ممازجة لها ، فلاهوتيتك
مسئولة على ناسوتيتي غير ممازجة لها (١) » ؛ وقوله أيضا :
« من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية ، والبشرية بالإلهية ، فقد
كفر ، فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق

وصفاتهم ، ولا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه : فهو هنا حلولي ينظر الى اللاهوت والناسوت ، أو الرب والعبد ، أو المحبوب والمحِب ، على أنهما شيئان متميزان في ذاتهما وحقيقتهما ، بقدر ما كان هناك حلوليا واتحاديا معا ، يرى أن الذات الالهية يمكن أن تحل في الذات الانسانية على وجه متمزج فيه الذاتان ، بحيث تصيران ذاتا واحدة . ومع ذلك فنحن نستطيع أن نوفق بين ما يذهب اليه الحلاج في هاتين الناحيتين اللتين تبدوان لأول وهلة كأنهما متناقضتان : فالحلاج حلولي ، وحلولي صريح في أغلب نواحي مذهبه ، يرى أن اللاهوت يمكن أن يحل في الناسوت اذا تهيأ لهذا الأخير حظ من الفناء النفسى ، والصفاء الروحى : فهناك يحل الروح الالهى فى الروحى الانسانى على نحو ما يحل الروح الانسانى فى البدن الانسانى ، وهناك أيضا يصدر الانسان فى أفعاله عن الارادة الالهية لا عن ارادته الانسانية ، دون أن يترتب على ذلك أن يكون الانسان عين الله ، أو أن يكون الله عين الانسان . ومعنى هذا بمباراة أخرى من عبارات الحلاج هو أن الانسان من حيث حقيقته الهى ، لاسيما أن الله خلق الانسان على صورته ، وأنه من أجل ذلك أمر الملائكة أن يسجدوا لآدم ، كما يدل على ذلك قوله تعالى : «واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ، فسجدوا الا ابليس أبى واستكبر ، وكان من الكافرين (١) » .

وأما نظرية الحلاج فى النور المحمدي أو الحقيقة المعمدية ، فقد أفرد لها قسما خاصا من كتابه (الطواسين) ، وهو ذلك القسم الذى جعل عنوانه (طاسين السراج) ، وأظهرنا

(١) سورة البقرة : آية ٣٤ .

من خلاله على أن لمحمد صلى الله عليه وسلم صورتين مختلفتين : صورته نورا أزليا قديما ، كان قبل أن تكون الأكوان ، ومنه استمد كل علم وعرفان ، وصورته نبيا مرسلا ، وكائنا محدثا ، تعين وجوده في زمان ومكان محددين ، وهو هنا انما صدر في رسالته التي أداها ، ودعوته التي دعا اليها ، وكماله الذي تحقق به في العلم والعمل - عن ذلك النور الأزلى القديم الذي صدر عنه ، واستمد منه غيره من الأنبياء السابقين ، والأولياء اللاحقين - وقد وصف الحلاج ذلك النور المسمى ، وبين ما تنطوى عليه النعمت التي نعت بها سراج الفياض من المعاني الروحية ، فقال : «طس سراج من نور الغيب بدا وعاد ، وجاوز السراج وساد ، قمر تجلى من بين الأقمار ، برجه في فلك الأبرار ، سماه الحق «أميا» لجمع همته ، و «حرميا» لعظم نعمته ، و «مكيا» لتمكينه عند قرب» (١) وبين كيف استمدت أنوار النبوة من ذلك النور المسمى الذي هو أقدم من كل هذه الأنوار ، فقال : «أنوار النبوة من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت ، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر ، وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم ؛ همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم» (٢) ؛ وأظهر كيف أن العلوم كلها قطرة من بحر علمه ، فقال : «فوقه غمامة برقت ، وتحتة برقة لمعت وأشرقت ، وأمطرت وأثمرت ، العلوم كلها قطرة من بحره ، الحكم كلها غرفة من نهري ، الأزمان كلها ساعة من دهره» (٣) ؛ وتحدث عن حقيقة محمد من حيث القرب من الله والاتصال به

(١) كتاب الطواصين : ص ٩

(٢) نفس المرجع : ص ١١

(٣) نفس المرجع : ص ١٣

فأبان أنه الأول ، وعن مكانته فى النبوة ، فأظهر أنه الآخر ، وذلك فى قوله : «الحق به وبه الحقيقة ، هو الأول فى الوصلة ، هو الآخر فى النبوة ، والباطن بالحقيقة ، والظاهر بالمعرفة» (١) : فكل أولئك نصوص صريحة الدلالة على نظرية الحلاج فى الحقيقة المحمدية ، وعلى أن هذه النظرية عند هذا الصوفى الجليل الشأن كانت تدور على طائفة من المعانى الرئيسية التى كان قوامها قدم النور المحمدى ، وسبقه فى الوجود على كل ما فى الكون ، وفيض أنوار العلم والحكمة والنبوة من سراج الوهاج ، سواء أكانت هذه النبوة نبوة محمد المبعوث نفسه ، أم نبوة غيره من الأنبياء السابقين عليه .

وقد لعبت هذه النظرية دورا هاما فى تاريخ التصوف التىوزوفى بعد الحلاج : فنحن نجدها فى صور مختلفة ، ومعبرا عنها بالفاظ وعبارات متنوعة ، عند كل من محبى الدين بن عربى ، وعمر بن الفارض ، وعند غيرهما من الصوفية الذين اصطبغ تصوفهم بصبغة فلسفية .

وأما نظرية الحلاج فى توحيد الأديان ، وأن هذه الأديان ان هى الا أسماء لحقيقة واحدة ، وفروع لأصل واحد ، فانها تتلخص فى أن الأديان كلها لله ، شغل بكل دين طائفة ، لا اختيارا منهم ، بل اختيارا عليهم ؛ وأن من لام أحدا ببطلان ما هو عليه ، فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه ، وهذا فى رأى الحلاج مذهب القدرية ، والقدرية عنده مجوس هذه الأمة ، وأن اليهودية والنصرانية والاسلام ، وغير ذلك من

(١) كتاب الطواصير : ص ١٣ .

الأديان ، إنما هي القاب مختلفة وأسام متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف . (١) وهذا يعنى بمعبارة أخرى أنه مادام الله هو الذى تجرى مشيئته على عباده بما يشاء ، ومادام هو الذى يقضى على هذا الانسان أو ذاك بأن يكون يهوديا أو نصرانيا أو مسلما ، فلا محل إذن لأى اختلاف بين الأديان من حيث الحقيقة . أما ذلك الاختلاف الواقع بين الأديان فإنه ليس اختلافا فى الأصل والجوهر ، وإنما هو اختلاف فى الاسم والمظهر ، والحق أن جميع الأديان أسماء متعددة لمسمى واحد ، ومظاهر متغايرة لحقيقة واحدة .

وكما ظهرت نظرية الحلاج فى الحقيقة المحمدية عند من جاء بعده من الصوفية ، فكذلك كان شأن نظريته فى وحدة الأديان : فقد أخذت صورا روحية رائعة ، واصطبغت بالوان فلسفية زاهية عند كل من : محيى الدين بن عربى ، وعمر ابن الفارض ، وجلال الدين الرومى ، وعبد الكريم الجيلى ، وكثير غيرهم من كتاب الصوفية وشعرائهم الذين كان لمؤلفاتهم وأشعارهم أعماق الآثار ، وأطيب الثمرات فى تاريخ الحياة الروحية الاسلامية .

٧ - التصوف طريق للمعرفة والسعادة

تبينا في الفقرة السابقة • كيف اختلف علم الصوفية عن علم الفقهاء ، وكيف كان الفقهاء خصوما للصوفية • .
وها نحن أولام ننتقل في تاريخ التصوف الاسلامى الى مرحلة لم يكن فيها هذا العلم مخالفا لعلم الفقه فحسب ، بل هو مخالف أيضا لعلم الكلام ، سواء من حيث المنهج أو الغاية :
فبقدر ما كانت تتسع أنظار الباحثين فى الأصول والمسائل الدينية بحثا عقليا يستند الى الدليل والبرهان ، كانت أذواق الصوفية الباحثين فى حركات القلوب ، والآخذين بتصفية النفوس ، تدق وتنضبط ، وتتضح معالمها ، وتتبين مسالكها ، وتتميز غايتها القصوى التى لم تصبح عبادة الله خوفا من ناره وطمعا فى جنته ، أو حب الله ابتغاء لوجهه الكريم ، كما كان ذلك شأنها عند زهاد القرنين الأولين للهجرة ، ولا تصفعا لبواطن القلوب ، والتماسا لآثار العبادة فى الأرواح ، كما كان ذلك هو الشأن فى القرنين الثالث والرابع للهجرة ، وإنما أصبحت تلك الغاية شيئا آخر ورام هذا كله وأسمى منه ، أصبحت معرفة ذوقية للذات الالهية ، وإقرارا مع جانب

القلب بتوحيد هذه الذات ، وتحقيقا بالسعادة من طريق الايمان القلبى والمعرفة الذوقية . وهذا يمتنى بعبارة أخرى أن التصوف الذى كان فى القرنين الأولين طريقا من طرق العبادة يتسمى باسم الزهد أو الفقر أو النسك ، وكان فى القرنين الثالث والرابع علما للبائس يتناول الأحكام الشرعية فى العبادات من ناحية آثارها فى قلوب المتعبدين ، ويختلف مع هذه الناحية عن علم الظاهر الذى كان الفقهاء يقفون فيه عند ظواهر العبادات ورسومها - قد أصبح فى القرن الخامس للهجرة طريقا ذوقيا ، ومنهجيا روحيا ، يوصل الى المعرفة ، ويستعان به على تحقيق السعادة ، الأمر الذى ترتب عليه أن أصبح التصوف هنا مخالفا لمعلم الكلام ، بعد أن كان هناك مخالفا لمعلم الفقه .

التصوف فى القرن الخامس : الغزالي وحياته الروحية :

وتاريخ التصوف الاسلامى فى القرن الخامس حافل بالكثير من الشخصيات والمذاهب الصوفية التى ظهرت فيه ؛ ولكننا لن نعرض هنا الا لأبى حامد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) ومذهبه من بين هذه الشخصيات والمذاهب : اذ ليس من شك فى أن شخصيته كانت من الجلال والقوة ، ومذهبه كان مع السمق والدقة ، بحيث استوعبا عصره الذى عاش فيه ، وسيطرا على قلوب معاصريه ، وأثرا فيمن جاء بعده من أهل السنة ، حتى أصبح للتصوف خطره العظيم فى الحياة الروحية الاسلامية ، بعد أن كان الكثيرون قد أخذوا أنفسهم بالازوار عنه ، والنفور من أهله ، وتوجيه المطاعن اليه ، والقضاء

الشبهات على تعاليمه : فقد كان ينظر الى التصوف وقتئذ على أنه زندقة ، وخروج على تعاليم الكتاب والسنة . ولم تكن هذه النظرة ناشئة عما كان يدعو اليه الصوفية من بعض التعاليم المنطوية على التحرر من التقاليد ، واسقاط التكاليف فحسب ، وإنما هي ناشئة أيضا عما كان هنالك من امتزاج بين بعض التعاليم والمذاهب الصوفية وبين بعض العقائد الشيعية والاسماعيلية الباطنية . وظل التصوف زمانا منظورا اليه هذه النظرة ، حتى كان الغزالي ، فإذا هو يدعو الناس الى الرجوع الى دينهم الصحيح ، ويرغبهم في التصوف ، ويبين لهم أن هذا هو الطريق الحق الموصل الى معرفة الحق . ولقد أعان الغزالي على أداء رسالته هذه ، ما كان يمتاز به من حرارة الايمان ، وبلاغة البيان ، وبراعة الأسلوب ، وقوة الحججة .

نشأ الغزالي طموحا الى العلم ، فدرس التصوف وعكف على طريقه بعد أن استوعب مذاهب المتكلمين والفلاسفة . وبعد أن اشتغل بالتدريس في المدرسة النظامية ، أحس في أعماق نفسه أزمة روحية ، وأخذ نفسه بالانصراف عن الحياة الدنيا وشواغلها ، والعكوف على الخلوة والتعبد ، حتى أن دروسه التي عاود القيام بها بعد هذه الخلوة ، كانت مشبعة بروح التصوف . ومن هنا انصرف الغزالي عن المذاهب الكلامية والفلسفية ، وأقبل على طريق الصوفية فحذقه علما ، وتحقق به عملا . واستطاع الغزالي بما كان له من المهارة الفائقة ، والقطرة الصافية الصادقة ، والبصيرة المتألقة المشرقة ، أن يدخل كثيرا من تعاليم الصوفية وأذواقهم الى علم التوحيد السني ، وأن يؤلف بين هذا العلم وتلك الأذواق والتعاليم .

ولم يكن الغزالي يقف فى حياته الروحية عند الحد الذى يجعل من التصوف مجرد طريقة فى العبادة والخلوة والتقرب من الله ، والخضوع لأحكام الرياضة والمجاهدة فحسب ؛ وإنما هو يقبل هذا كله ، ويعمل به ، ويخضع نفسه له ، ويدعو غيره إليه ؛ ثم هو يزيد على هذا كله شيئاً آخر : ذلك أنه جعل من التصوف علماً الى جانب ما فيه من العمل ؛ وجعل منه بنوع خاص طريقاً الى المعرفة اليقينية ، وسبيلاً الى السعادة الحقيقية . وقد تلقى أهل السنة من المسلمين هذا التصوف بالقبول الحسن ، وأحلوه محلاً رفيعاً ابان القرنين الخامس والسادس للهجرة .

الغزالي بين علم الكلام والفلسفة والتصوف :

كان المتكلمون الى عهد الغزالي يستقون من كتب الفلاسفة أكثر الأدلة التى كانوا يصطنعونها فى تأييد مذاهبهم ، أو فى تنفيد مذاهب خصومهم ؛ سواء أكان هؤلاء الخصوم من المتكلمين أنفسهم أم من الفلاسفة . وقد نظر الغزالي فيما كان للمتكلمين من طعن فى الفلسفة ، ورد على الفلاسفة ، ودحض لمذاهبهم ، فآلفى هذا كله ناقصاً ، ووجد أن واحداً من هؤلاء المتكلمين لم يتجاوز الخط من فيلسوف بعينه ، أو التجريح لمذهب بعينه ويدل على ذلك قوله : « أن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم للوقوف على منتهى علومهم ، ولم يكن ما جاء فى كتب المتكلمين الا كلمات معقدة مبددة ، ظاهرة التناقض والفساد ، لا يظن الاغترار بها بمقابل عامى ، فضلاً عن يدعى دقائق العلوم ، فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رسمى فى عماية ، فشمرت عن ساق

فى تحصيل ذلك العلم من الكتب ، بمجرد المطالعة من غير استماعه بأستاذ» (١) . ومن هنا حصل الغزالى علم الكلام وعقله ، وطالع كتب المحققين من أهله ، وصنف فيه ما أراد أن يصنف ، ولكنه مالبث أن وجده علما وافيا بمقصوده ، غير واف بمقصوده هو ، وأنه لم يكن فى حقه كافيا ، ولا لدائه الذى كان يشكوه شافيا (٢) .

وبعد ان فرغ الغزالى من دراسة علم الكلام ، واستيعاب مذاهب المتكلمين ، أخذ يدرس الفلسفة ، وعكف على الايام بجملة مذاهبها ، ولعله بلغ من ذلك مبلغا كبيرا : ذلك بأنه كان يعلم أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم ، من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوى أعلم أهل ذلك العلم ، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ، واذا ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقا (٣) . وهنا يحدثنا الغزالى عن دراسته للفلسفة ، وأنها لم توفق الى تحقيق ما كان يصبو اليه من كشف للحقيقة ، ومعرفة لليقين ، على وجه لا شبهة فيه ولا غبار عليه ، وذلك لما وقف عليه فيها من خداع وتلبيس ، وتحقيق وتخيل ، وما يلزم أصحابها على كثرة أصنافهم من وصمة الكفر والالحاد ، وان كان بين بعضهم والبعض الآخر تفاوت عظيم فى البعد عن الحق والقرب منه (٤) .

على أن الغزالى لم يكن يرمى من وراء نقده للفلسفة ،

(١) المثلث من الفضائل (طبعة دمشق سنة ١٣٥٣) : ص ٨٢ - ٨٣ .

(٢) نفس المرجع : ص ٧٨ - ٨٠ .

(٣) المثلث من الفضائل : ص ٨٢ .

(٤) نفس المرجع : ٨٣ .

وتجريحه لمذاهبها ، مجرد هذا التجريح أو ذلك النقد ، وإنما هو يرمى الى اثبات عجز العقل الذى يصطنعه الفلاسفة فى حججهم وأدلتهم عن كشف الحقيقة اليقينية من ناحية ، وتقدير أن هناك طريقا آخر غير طريق العقل أقدر منه على تبديد ظلمة الشك بنور اليقين ، وهو طريق الصوفية ، الذى يعتمدون فيه على القلب ، ويدركون فيه الحقائق الالهية بالذوق والكشف بعد أخذ النفس بالطاعة والاخلاص ، وتصنيفيتها من شوائب الحس وآدران المادة بالرياضات والمجاهدات : فهو هنا قد نفى عن العقل القدرة على معرفة الحقيقة ، ثم أثبت هذه القدرة للقلب الذى كان عنده مستطيعا لها ، قادرا على تحصيل السعادة منها ، بقدر ما كان العقل قاصرا عن ادراكها ، عاجزا عن تذوقها على الوجه الذى تتحقق معه السعادة القصوى ، والبهجة العظمى .

أما كيف وفق الغزالى فى حركته هذه ، وفى دعوته التى تسامى فيها بالتصوف الى نظرية فى المعرفة وطريق الى السعادة ، يقبل عليهما أهل السنة منذ عهد الغزالى ، فذلك ماسنيينه من خلال تصنيفه للعلوم ، وذكره أصناف الطالبين لها ، وذلك فيما يلى :

الغزالى وتصنيف العلوم وأصناف الطالبين :

عرض الغزالى فى أكثر من كتاب من كتبه لتصنيف العلوم ، وأصناف الطالبين لكل علم منها ، وما عسى أن يكون بينها من علوم استدلالية كسبية ، وعلوم الهامية وهبية . ولكننا لن نقف هنا الا عندما ذكره فى هذا الصدد فى كتابه (المنقذ من الضلال) ، وهو الكتاب الذى يصور حياة مؤلفه

الروحية أصدق تصوير ، ويعبر عما اختلج في نفس صاحبه من خلجات ، وما أشرقت به من لمعات ، أدق تعبير • فأصناف العلوم وطلابها تتلخص عنده في أربعة : المتكلمون ، والفلاسفة ، والباطنية ، والصوفية •

فأما المتكلمون ، وإن كانت غاية علمهم هي حفظ العقيدة من تشويش أهل البدع ، إلا أن أدلتهم كانت في نظر الغزالي ضعيفة ، كما إن آراءهم كانت عرضة لأن يمتورها الشك • وأما الفلاسفة فإن الغزالي لا يبعد ما لفلسفتهم مع فضل في تثقيف العقول ، لاسيما القسمان الرياضي والطبيعي منها ، ولكنه أنكر من الطبيعيات ما فيها من مسائل مخالفة للدين ، كما نظر إلى مذهب أرسطو في الالهيات الذي نقله الفارابي وابن سينا على أنه عدو الاسلام : فالدهريون الذين جحدوا الصانع ، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا ، والطبيعيون الذين استدلوا من عجائب الصنع والحكمة على وجود قادر حكيم ، ولكنهم ذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود ، وإلى إنكار الآخرة والثواب والعقاب ، والالهيون الذين قالوا يقدم العالم ، وبأن الله لا يعلم إلا الكلليات فلا يعنى بالجزئيات ، وأن الأجساد لا تبعث وإنما الأرواح وحدها هي التي لا يجوز عليها الفناء ، كل أولئك طوائف من الفلاسفة ، وكلهم في رأى الغزالي كفر أو زنادقة • وأما الباطنية وهم الذين يزعمون أنهم أصحاب التعليم المخصوصون بالاقتباس من الامام المعصوم وهو المعلم عندهم ، فقد انتقد الغزالي طريقتهم ، وبين أوجه الفساد فيها ، ووضع كتباً عدة في الرد عليهم مثل كتاب (المستظهرى) وكتاب (القسطاس المستقيم) ، وكتاب (حجة الحق) ، ولهذا لم يذكر شيئاً له خطر عن طريقة هذه

الطائفة ، ولا فى تجريح مذهبهم فى كتابه (المنقذ من الضلال) . ومهما يكن من شيء فقد كان الباطنية ، كما كان الفلاسفة والمتكلمون عند الغزالى أصنافا للطالبيين الذين لا يستطيعون الوصول الى الحق خالصا من كل شبهة ، مبررا عن كل شائبة .

يبقى بعد هؤلاء ، الصوفية وهم الذين أحس الغزالى فى أعماق نفسه ميلا عظيما الى طريقهم ، واقبالا قويا على مذهبهم الذى يعد نفسه مدينا له بأعز مآلديه ، وأشرف ماوصل اليه ، ألا وهو تمكين العقيدة فى قلبه ، ومعرفة الحقيقة بذوقه الروحي ، وعلمه اللدنى . ومن هنا نرى الغزالى يفيض فى (المنقذ من الضلال) فى وصف طريق الصوفية ، وما عن له من اقبال عليه ، وانصراف عن غيره مع طرق العلم : فهو يحدثنا بأنه يعد أن فرغ من علوم المتكلمين والفلاسفة والباطنية ، ووقف على ما فى بعضها من ضعف ، وما فى بعضها الآخر من عجز أو كفر ، أقبل بهمة على طريق الصوفية ، فإذا هو يعلم أن ذلك الطريق انما يتم بالعلم والعمل ، وأن حاصل عملهم قطع عقبات النفس ، والتزهد عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها الى تخلية القلب عن غير الله تعالى ، وتحليته بذكر الله (١) . ومافتىء يمكنك على قراءة كتبهم ، مثل (قوت القلوب) لأبى طالب المكي ، وكتب الممارث المحاسبى ، والمتفرقات الماثورة عن الجنيد والشبلى وآبى يزيد البسطامى ، حتى وقف على كنه مقاصدهم العلمية ، وعرف أن طريق العلم عندهم ليس التعلم ، بل

(١) المنقذ من الضلال : ص ١٢١ .

الدوق والحال وتبدل الصفات (١) . ناهيك بما ظهر له من أنه لا مطلع له فى سعادة الآخرة الا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافى عن دار الغرور ، والاناثة الى دار الخلود ، والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى (٢) .

ومن هنا ينتهى الغزالى الى أن سيرة الصوفية هى أحسن السير ، وطريقتهم هى أصوب الطرق ، وأخلاقهم هى أزكى الأخلاق ؛ اذ جميع حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم ، مقتبسة من نور مشكاة النبوة الذى ليس وراءه على وجه الأرض نور يستطام به (٣) .

المعرفة عند الغزالى :

كان نقد الغزالى لمذاهب المتكلمين والفلاسفة والباطنية ، واظهاره أوجه النقص أو الفساد والكفر فى طريقة كل فريق فى المعرفة ، واكباره من شأن طريق الصوفية من الناحيتين العلمية والعملية - سبيل هذا الصوفى العظيم الى وضع نظريته فى المعرفة التى تتصل بها اتصالاً وثيقاً نظرية أخرى فى السعادة : فالمعرفة على ما يحدثنا به فى كتابه (احياء علوم الدين) هى معرفة الحضرة الربوبية المحيطة بكل الموجودات ؛ اذ ليس فى الوجود شئ سوى الله تعالى وأفعاله ، والكون كله من أفعاله ، ومن يتجلى للقلب من المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه ، وصفاته الباقيات ، وأفعاله وحكمته فى خلق الدنيا

(١) نفس المرجع : ص ١٢١ - ١٢٣ .

(٢) نفس المرجع : ص ١٢٥ .

(٣) نفس المرجع : ص ١٣١ .

والآخرة ، هو الجنة بعينها عند قوم ، وسبب استحقاق الجنة عند أهل الحق • وعلى قدر ما تتسع معرفة الانسان بذلك كله ، تكون سعة نصيبه من الجنة •

وأفراد الانسان ليسوا عند الغزالي سواء فيما ينبغي أن يحصلوه من العلم ، ولا فيما ينبغي أن يسلكوه من طريق في تحصيل ذلك العلم : فهناك انسان عامى لم يخلص بعد من قيود الخس ، وهذا يجب عليه أن يكتفى بالقرآن والحديث ، والا يتجاوز نصوص الكتاب الى الفلسفة ، لأن النظر العقلي فى أمور الدين هو — على حد تعبير الغزالي — بحر عظيم ينبغي ألا ينزله العامى • وواجب العامى التمسك بظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل . لأن تأويل العامى يشبه خوض البحر ، وعلى من لا يحسن السباحة ألا يقترب من مزالق الشطوط • ولكنه قد يقع فى الشكوك • وهناك انسان ثالث لا يقف عند ظاهر النصوص ، ولا يقنعه النظر العقلي والاستدلال المنطقي ، وانما هو يتجاوزهما الى نوع آخر من العلم قذفه الله فى القلب ، وفيه يشهد الحق بنور اليقين ، ومعنى هذا بمباراة أخرى من عبارات الغزالي نفسه أن للايمان أو اليقين ثلاث مراتب هى :

١ — ايمان العوام المستند الى الخير ، وهؤلاء العوام يصدقون ما يخبرهم به أهل الثقة ، كأن يقال لهم : ان فلانا فى الدار فيؤمنون بما يسمعون •

٢ — ايمان العلماء الذى يصلون اليه عن طريق الاستنباط ، كأن يسمعوا فلانا يتكلم ، فيستنبطون أنه فى الدار •

٣ - ايمان المارفين و يقينهم الذى يشهدون فيه الحق دون حجاب ، ومثلهم فى ذلك كمثل من دخلوا الدار وفيها رجل ، فراه بأعينهم • والعارفون الواصلون الى هذه المرتبة من الايمان واليقين هم أحباب الله الذين يتلقون علما لدنيا ، لا يستطيع العلماء المعتمدون على الاستنباط العقلى أن يصلوا اليه ، أو يظلموا عليه • وسبيلهم فى التحقق بهذا اليقين هو التجافى عن دار الغرور ، والاناة الى دار الخلود ، والاقبال على الله بكنه الهمة ، أى سلوك طريق الصوفية واخضاع النفس لأحكامه فى الرياضة والمجاهدة : فهناك فى نهاية هذا السلوك يزول عن عين القلب كل حجاب ، ويفتح من دون البصرة كل باب ، وهنالك يشهد المبدء الرب شهودا عينيا ، ويصيط بذاته احاطة كاملة تدرج فيها معرفته بكل الحقائق معرفة يقينية لا يأتيناها الشك من بين يديها ولا من خلفها • وقد بلغ الغزالي نفسه هذه المرتبة السامية ، وتحقق فيها بامتع المشاهدات ، وأروع النفعات •

وجملة القول أن المعرفة اليقينية عند الغزالي ليست معرفة العوام ، ولا معرفة المتكلمين والفلاسفة ، وانما هى معرفة الصوفية التى تبنى على أساس من الذوق الروحى والكشف الالهى • وهذه المعرفة تقع فى قلوب خواص الأولياء بلا واسطة من حضرة الحق ، مثلها فى هذا كمثل علم النبوة الذى أشار اليه تعالى فى قوله : « وآتيناه من لدنا علما » ، غير أنها تختلف عن هذا العلم فى أنها الهام ونفث فى الروح لا يدرى المبدء كيف حصل له ، ولا من أين جاء اليه ، فى حين أن معرفة الأنبياء وحى يحصل للنبي عن طريق الملك ، ومع

ذلك فان كلا من النبی والولی موقن بأن العلم فی الحالین انما
يأتي من الله .

السعادة عند الغزالي :

وكما يرتب على كل نوع من المعرفة نوع من اللذة
والسعادة ، فقد رتب الغزالي على نظريته في المعرفة نظرية
في السعادة ، انتهى فيها الى أن لذة الانسان وسعادته انما
تكونان في معرفة الله ، أكثر وأمتع مما تكونان في معرفة أى
شئ آخر . وهو يدل على نظريته هذه بضرب من التحليل
النفسي والترتيب المنطقي ، فبرى أن سعادة كل شئ هي لذته
وراحته ، وأن لذة كل شئ تكون بمقتضى طبعه ، وطبع كل
شئ هو ما خلق له : فلذة العين في مشاهدة الصور الحسنة ،
ولذة الأذن في سماع الأصوات الرخيمة . وكذلك سائر
الجوارح ، لكل منها لذة يحدثها في نفس المدرك ما يمتاز به
الشئ المدرك من صفة محبة . أما القلب وهو طريق المعرفة
اليقينية ، فان لذته تحصل من معرفته لله ، وهي المعرفة التي
خلق القلب لها ، واختص بها من دون الجوارح . وليس من
شك في أن اللذة الحاصلة من معرفة الله أعظم من اللذة الحاصلة
من معرفة أى شئ آخر ، اذ كلما كان موضوع المعرفة أجمل
وأشرف ، كانت المعرفة نفسها أدق والطف ، وكانت اللذة
الحاصلة منها أقوى وأروع . واذا كان الانسان يستشعر لذة
من معرفة الوزير ، ويستشعر لذة أكبر اذا أتتحت له معرفة
الملك ، فكيف باللذة التي يستشعرها اذا تهيأ له الاتصال بالملك
الأعظم فعرفه ، وأنس به ، ودنا منه ! الحق أنها لذة لا تعدلها
لذة أخرى ، لأن الله هو أشرف ما في الوجود ، وليس في

الوجود ما هو أشرف منه ، بل كل موجود يعظم به ، ويستمد شرفه منه - وإذا كان ذلك كذلك ، فقد بان أن ليس ثمة معرفة أعز من معرفة الله ، ولا لذة أعظم من لذة معرفته ، ولا منظر أجمل من منظر حضرته ، وبان معه أيضا أن ذلك راجع الى أن لذات شهوات الدنيا متعلقة بالنفس فى اتصالها بالبدن وتدبيرها له ، وأن هذه اللذات تبطل بالموت ، فى حين أن لذة معرفة الربوبية لأنها متعلقة بالقلب ، والقلب لا يهلك بالموت ، فهى من هذه الناحية آدوم وأبقى من غيرها ، ولا تبطل بالموت ، بل انها فى الموت تكون أشد وأقوى ، اذ ان ما ينكشف للقلب من الأنوار فى الموت أكثر سناء ، وأوفر بهام ، لأنه عندئذ يكون قد خرج من الظلمات الى النور (١) .

على أن الغزالى لا يرى أن عين القلب تستطيع معرفة الله ومشاهدة جمال حضرته فى الموت فقط ، أو فيما يشبه الموت فى حال النوم ، وانما هو يرى أنها تنفتح كذلك فى حال اليقظة ، وذلك عند من أخلص الجهاد والرياضة ، وتخلص من الشهوة والغضب وسائر الأخلاق المذمومة : فإذا خلا العبد الى نفسه ، وعطل طريق الحواس ، وفتح عين باطنه وسمعه ، ودأب على ذكر الله بقلبه لا بلسانه ، حتى يصبح ولا خبر له من نفسه ولا من العالم ، ولا شيء يملك عليه باطنه غير مشاهدة الذات الالهية ، فهناك تنفتح عين القلب ، ويصبح الانسان قادرا على أن يبصر فى اليقظة ما يبصره فى النوم ، وهنالك يشاهد الحقائق العليا ، والمناظر الجميلة الجليلة التى لا يمكن شرحها ووصفها ، وينكشف له ملكوت السموات والأرض ، اذ ان حجاب القلب عن مطالمة ذلك العالم راجع

(١) كيمياه السعاده (طبعة مصر سنة ١٣٤٣ هـ) : ص ١٨ - ١٩ .

الى أنه لم يكن قد فرغ بعد من شغل الحواس ، والاشتغال
بالعالم المادى ، والاقبال على مافيه من لذات حسية لاتلبث أن
تعرض له حتى تزول ، وكثيرا ماتعقب له آلاما (١) .

هذه خلاصة نظرية الغزالي فى السعادة التى ترتبت على
المعرفة ، كما يصورها فى رسالته الصغيرة الجلييلة معا (كيمياء
السعادة) ، وهى هذه الرسالة التى نتبين منها أن الغزالي اتخذ
من عنوانها تعبيرا صادقا عن كيمياء السعادة الباطنية التى
تقابل الكيمياء الظاهرية : اذ كما توجد الكيمياء الظاهرية فى
خزائن الملوك لا فى خزائن العوام ، فكذلك كيمياء السعادة
لا تكون الا فى خزائن الله سبحانه وتعالى ، ولا تلتبس الا فى
حضرة النبوة ، وكل من طلبها من غير هذه السبيل فقد أخطأ
الطريق . ومن هنا كان لابد لمن يريد أن يظفر بهذه السعادة
أن يتمرر من كل صفات النقص ، ويتزىي بكل صفات
الكمال (٢) .

وهكذا نتبين كيف تسامى الغزالي بالتصوف الى أن جعل
منه نظرية ذوقية فى المعرفة ، وطريقة روحية تؤدى الى
السعادة ، وكيف كانت هذه الطريقة وتلك النظرية على
ما بينه الغزالي فى (المنقذ من الضلال) ، و (كيمياء السعادة) ،
و (الرسالة اللدنية) ، و (احياء علوم الدين) ، وفى غير هذا

(١) كيمياء السعادة : ص ١٥ .

(٢) نفس المرجع : ص ٣ - ٤ .

كله من كتبه الكثيرة - سبيلا الى الاستعاضة عن العقل وأدلته
التي يصطنعها المتكلمون والفلاسفة ، بالدوق الذي يركب
اليه الصوفية ، ويتخذون منه أداة صالحة تمين على تحقيق
المثل الأعلى في المعرفة اليقينية الصادقة ، والسعادة الروحية
الرائعة •

وقف الغزالي الصوفي في القرن الخامس ذلك الموقف الذي رأيناه فيه يضعف أدلة المتكلمين العقلية ومذاهب الفلاسفة النظرية ، ويبين من خلاله أن العقل عاجز عن ادراك الحقيقة ، وأن الذوق وحده هو الذي يستطيع ذلك الادراك . ولكن القرن السادس لم يكد يظل الناس ، حتى كانت قد ظهرت طائفة من غلاة الصوفية الذين وإن لم يعدلوا عن الذوق والوجد الى العقل والنظر ، إلا أنهم خلطوا مسائل الكلام والفلسفة الالهية بعلمهم الذوقي وفنهم الروحي ، فتكلموا في النبوات والشرائع ، وحقائق الموجودات العلوية والسفلية ، وتركيبها وصدورها عن موجدها ، وتحدثوا عن الاتحاد بين الرب والعبد ، وحلول الحق في الخلق ، وعن التجلي ووحدة الوجود ووحدة الشهود ، وغير ذلك من المسائل العديدة التي تناولوها في مؤلفاتهم ، وعبروا عن مذاهبهم فيها شعرا تارة ، ونثرا تارة أخرى . ويرجع هذا الامتزاج بين التصوف من ناحية ومسائل الكلام والفلسفة من ناحية أخرى ، الى ماكان قد شاع في ذلك الحين من مذاهب المتكلمين والفلاسفة

فى الصانع ، وصدور الموجودات منه ، وما الى ذلك مع حوالم
الأرواح وشئون الآخرة ، فكان طبيعيا اذن أن يتطور موضوع
التصوف ، وأن يتفرع على هذا الموضوع من المسائل - ويدور
حواله من المذاهب ما يلائم طبيعة العناصر التى أثبتت فيه ،
واختلطت به - هنالك أخذ الصوفية يتكلمون فى هذه المسائل
الكلامية والفلسفية ، ولكن على منهجهم الذوقى الذى أخص
خصائصه أنه لا يستند الى نص ، ولا يمتد على نظر ، وهنالك
استحال هذا التباعد الذى كان بين التصوف والفلسفة فى
القرن الخامس الى نوع من التقارب بينهما فى القرنين السادس
والسابع ، وكانت آيات هذا التقارب ما يظهرنا عليه
السهروردى المقتول فى حكمته الاشراقية ، وابن عربى فى
وحدته الوجودية ، وابن الفارض فى حبه الالهى ووحدته
الشهودية ، وكثير غيرهم من صوفية ذين القرنين ، من انطواء
مذاهبهم على كثير من العناصر والمتازع الفلسفية .

خصائص التصوف وموضوعاته فى القرنين السادس والسابع:

لعل أهم ما يلاحظ على التصوف فى القرنين السادس
والسابع للهجرة ، أن عناية قوم من الصوفية قد انصرفت
حينئذ الى كشف حجاب الحس ، ولما وراءه من المدارك
والمعارف ، وأن طرقيهم فى الرياضة والمجاهدة ، وامانة القوى
الحسية ، وتغذية الروح العاقل بالمبادات والذكر ، قد
اختلفت ، وأنهم كانوا يقولون : ان أهل المجاهدات يدركون
كثيرا من الواقعات قبل وقوعها ، فيتصرفون بهمهم وقوى
نفوسهم فى الموجودات السفلية ، بحيث تصير طوع ارادتهم .
ولقد كان الصوفية فى ذلك وفى غيره متأثرين بمذاهب

الاسماعيلية ، فاختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم ، وظهر في كلام الصوفية القول بالقطب الذى يدل عندهم اما على الحقيقة المحمدية التى كانت قبل أن يكون الخلق (١) ، واما على الانسان الكامل الذى تحقق من كمال العلم والعمل يحفظ جعله أهلا لأن يكون فى أعلى مراتب الصوفية وهى مرتبة رأس المارفين : فالقطب من هذه الناحية لايدانيه أحد فى مقامه من المعرفة ، حتى يقبضه الله الى جواره ، فيورث مقامه لأحد غيره من أهل العرفان ، وهذا ما تقول به الرافضة . وقال الصوفية بترتيب الأبدال بعد هذا القطب ، ومثلهم فى هذا كمثل الشيعة ؛ اذ قالوا بترتيب النقباء بعد الامام . وقال الصوفية بغير هذا وذاك مما أشار اليه ابن خلدون ، وبين ما يقابله من مذاهب الشيعة والرافضة (٢) . ومن هنا انتدب كثير من الفقهاء وأهل الفتيا للرد على هؤلاء المتأخرين من الصوفية فى هذه المقالات وأمثالها ، وشملوا بالنكير سائر ما وقع لهم فى طريقتهم (٣) .

وكما قال قوم من الصوفية بالكشف والتجلى ، فقد قال آخرون بالوحدة المطلقة ، وقال فريق ثالث بالحلول والاتحاد ، وجام كلام فريق رابع مزيجا من هذا كله ، ومن عناصر أخرى استمدت من عقائد الشيعة والاسماعيلية الباطنية ، وغير ذلك من العناصر الدينية والفلسفية المختلفة التى عرفت فى ذلك الوقت .

فاذا أردنا أن نستخلص موضوعات التصوف التى كانت

(١) ألفى ص ١١٦ - ١١٨ من هذا الكتاب .

(٢) مقدمة ابن خلدون : ص ٣٢١ - ٣٢٢ .

(٣) نفس الدرجة : ص ٣٢٢ .

تدور عليها مذاهب الصوفية فى القرنين السادس والسابع ،
رأينا أن هذه الموضوعات يمكن أن تجمل على الوجه التالى :

١ - المجاهدات وما يحصل من الأذواق والمواجد ومحاسبة
النفس على الأعمال لتحصل تلك الأذواق التى تصير مقاما
يترقى منه الى غيره * وبيان ذلك أن المريد لا يد له فى مجاهدته
وعبادته من أن ينشأ له عن كل مجاهدة حال هو ثمرة لتلك
المجاهدة * والأحوال التى تعرض للنفس المريد اما أن تكون
نوعا من العبادة يرسخ ، ويصير مقاما للمريد ، واما ألا تكون
نوعا من العبادة ، بل صفة حاصلة للنفس كالحزن والسرور ،
وكالتبض والبسط ، وكالهيبة والأنس * وما يزال المريد
يترقى من مقام الى مقام ، حتى ينتهى الى مقام التوحيد
والعرفان الذى لا يصل اليه الا أهل الذوق والعيان *

٢ - الكشف ، ومدار الكلام فيه على الحقيقة المدركة من
عالم الغيب ، كالصفات الربانية ، والعرش والكرسى ،
والملائكة والوحى والنبوة والروح ، وحقائق كل موجود غائب
أو شاهد ، وترتيب الأكوان فى صدورهما عن موجدتهما
وتكونها * وهذا الكشف يحصل للسالكين ، نتيجة لما يأخذون
به أنفسهم من مجاهدة وخلوة وذكر * فهناك ينكشف لهم
حجاب الحس ، ويطلعون على عوالم من أمر الله اطلاها
لا يستطيعه من لا يزال مقيدا بقيود الحس * ويرجع هذا الكشف
الى أن العبد اذا انصرف عن الحس الظاهر الى الحس الباطن
ظهرت روحه على نفسه المتلبسة ببدنه ، وتلقى حينئذ المواهب
الربانية ، والعلوم الدنية *

٣ - التصرفات فى العالم والأكوان بأنواع الكرامات *

ومصدر هذه الكرامات هو ما يحصل للصوفي المتحقق وقد انكشف حجاب حسه ، وغلب سلطان روحه ، وقربت ذاته في تحقق حقيقتها من الأفق الأعلى : هنالك يستطيع من وصل الى هذه الدرجة من الكشف أن يدرك من حقائق الوجود ، وأن يعرف كثيرا من الواقعات قبل حصولها ، وأن يتصرف بهمته وقوى نفسه في الموجودات السفلية ، بحيث تصير طوع ارادته على وجه لا يستطيع أن يدركه أو يعرفه أو يتصرف فيه غيره ممن لم يتحقق بمثل ما تحقق به هو من كشف حجاب الحس .

٤ - الشطحات ، وهي ألفاظ وعبارات موهمة الظاهر ، صدرت عن كثير من أئمة الصوفية . وهي لما يستشكل مع ظواهرها قد جعلت الناس فيها بين منكر ومحسن ومتأول . ومن هذا القبيل ما أثبتناه عند الكلام على أبي يزيد البسطامي في قوله : «سبحاني ما أعظم شاني» ، والحلاج في قوله : «أنا الحق» (١) .

والصوفية فيما تكلموا فيه من هذه الموضوعات ، قد اصططنوا منها ذوقيا ، وأسلوبيا رمزيا ، يقتصر عن تذوقهما وإدراك ما ينطويان عليه من لم يشاركهم في طريقهم : ذلك بأن البرهان والدليل لا ينفعان في هذه الطريق ، لاسيما أن ما يعرض لأصحابها فيها إنما هو من قبيل الوجدانيات التي لا تخضع للعقل من ناحية ، والتي يعبر أصحابها عما ينكشف لهم ويتجلى عليهم فيها من الحقائق بالفاظ مبهمة ، وعبارات غامضة يدلون بها على غير ما تدل ظواهرها من ناحية أخرى . وبين أيدينا مؤلفات السهروردي المقتول ومحيي الدين بن

(١) انظر ص ١٠٣ - ١٠٤ و ١١٢ من هذا الكتاب .

عربى وديوان ابن الفارض ، لاسيما تأثيته الكبرى وخمريته ، وكلها شواهد تنطق بما غرق فيه هؤلاء الصوفية من بحار الدوق ، وما أغرقوا فيه من الغاز ورمز . يضاف الى هذا أن الذين شرحوا هذه الأشعار وتلك المؤلفات لم يكونوا أبعد من واضعيها عن الرمز وما يستتبعه من خموض وإيهام . ويكفى أن نذكر فى هذا الصدد شرح سميد الدين الفرغانى المسمى (منتهى المدارك) على تأثية ابن الفارض الكبرى ، فقد قدم له بمقدمة فى صدور الوجود عن الفاعل وترتيب الموجودات ، لانكاد نمضى فى قراءتها حتى نحس أننا ننتقل مع واضعها من الفاظ وعبارات مبهمة ملفزة الى أخرى أشد إيهاما وأقوى الفاذا ، ومهما يكن من شىء ، فقد حفلت مصنفات الصوفية ودواوينهم والشروح التى وضعت عليها فى القرنين السادس والسابع بذكر هذه الموضوعات التى أوجزناها آنفا ، وأفاضت فى تصوير ما عن لأصحابها من أذواق ومواجد ، وما كان لهم حولها من مذاهب . ويستطيع من يتدبر هذه المصنفات ، ويمحص شروحها أن يتبين ما تنطوى عليه من المعانى النفسية والأخلاقية ، وما تنزع اليه من المنازع الميتافيزيقية ، مما يدل على أن القرنين السادس والسابع قد شهدا حصول التدانى بين التصوف والفلسفة ، وتفتحت فيهما الأبواب التى تسربت منها العناصر الفلسفية وغير الفلسفية الى أذواق الصوفية ومذاهبهم الروحية . ولكى يتبين لنا هذا كله ، يحسن أن نقف وقفات قصارا عند بعض الشخصيات والمذاهب الصوفية التى ظهرت ابان هذين القرنين ، والتى تعد بحق مرآة صادقة تتجلى على صفحتها صورة التصوف الفلسفى أو الفلسفة الصوفية .

السهروردي المقتول : حكمة الاشراق :

وأول من نقف عنده هو شهاب الدين أبو الفتوح السهروردي المعروف بالشيخ المقتول ، والملقب بالمؤيد بالملكوت ، ولد بسهرورد عند زنجان من عراق العجم ، وذلك عام ٥٤٩ هـ . وتعلم على الامام مجد الدين الجيلي فأخذ عنه الحكمة وأصول الفقه . وله مع فقهاء حلب مناظرات فى عدة مسائل ، غير أن الفقهاء ثاروا به ، وشنعوا عليه ، ورموه بالالحاد والزندقة ، وأحنقوا عليه صلاح الدين الأيوبي الذى جازاهم فكتب الى ابنه الظاهر (سلطان حلب) يأمره بقتل السهروردي ، فصدع بالأمر . ويقال ان الظاهر أمر به فقتل سنة ٥٨٧ هـ ، وفى رواية أخرى أن السهروردي عندما علم بأن فقهاء حلب أفتوا بقتله ، طلب الى الظاهر أن يحبس فى مكان ، ويمنع من الأكل والشرب حتى يموت ، ففعل به ذلك (١) . ومن هنا جاء تعريفه بالشيخ المقتول ، وكان تمييزه به عن أبى حفص عمر السهروردي الصوفى البغدادي مؤلف (عوارف المعارف) والمتوفى سنة ٦٣٨ هـ .

أقبل السهروردي على الحكمة القديمة ، فوعى حقائقها ، وفطن الى دقائقها ، وعنى منها بأقوال حكماء الفرس واليونان بصفة خاصة . وليس أدل على سعة ثقافته الفلسفية من مؤلفاته العديدة الحافلة بالآراء القيمة ، والتي جسع فيها الى براعة الأنظار العقلية ، روعة التعاليم الصوفية ، ولطافة الأذواق الروحية . وقد عمد فى هذه المؤلفات الى الرمز والاشارة ، والتكلم بلسان الذوق ، مما خفيت معه المعانى

(١) معجم الأديان : ج ١٩ ، ص ٣١٤ - ٣١٦ .

التي انطلوت عليها أقواله وتعاليمه ، وأدى الى أن شك معاصروه فى عقيدته وإيمانه ، وحرص فقهاء حلب على الافتاء بإباحة دمه • ومع ذلك فقد حدثنا ابن خلكان بأنه حينما كان يشتغل بالعلم فى حلب ، وجد أهلها مختلفين فى أمر السهروردى • ففريق يسيء به الظن ، وفريق يمتقد فيه الصلاح ، ويمده من أهل الكرامات •

وترجع أهمية السهروردى فى تاريخ الحياة الروحية الاسلامية ، لا الى أنه كان صوفيا من طراز الصوفية الأولين ، ولا الى أنه كان فيلسوفا روحيا يصطنع النظر العقلى الخالص على نحو ما يصطنعه الفلاسفة المخلص ، بل هى ترجع الى مذهبه فى حكمة الاشراق ، وهو ذلك المذهب الذى نزع فيه منزعا وسطا بين التصوف المعتمد على الذوق ، والفلسفة المستندة الى النظر ، كما يدل على ذلك قوله فى بيان الطريق الذى حصل به ما حصل من حكمة الاشراق : « • • ولم يحصل لى أولا بالفكر ، بل كان حصوله بأمر آخر ، ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ، ماكان يشككنى فيه مشكك • • » (١) •

وللسهروردى آثار منظومة ومنتشرة تدل كثرتها على ماكان عليه من ثقافة فلسفية ، وذوق مصقول ، وحكمة مشرقة • ومن هذه الآثار : (حكمة الاشراق) ، و (هياكل النور) ، و (الغربة الغربية) • وأجل هذه الآثار شأنا ، وأبعدها أثرا فى تاريخ الفكر والروح الاسلاميين هو كتابه (حكمة الاشراق) • وينقسم هذا الكتاب الى قسمين : قسم

تناول فيه المؤلف المنطق ، وجعله من القسم الثانى بمثابة المقدمة ؛ اذ عرض فيه لأمور هى مقدمات لمطالب فى القسم الثانى ، وقسم خصصه للأنوار الالهية . والقسم الثانى هو أهم القسمين من غير شك : فقد اشتمل على مقالات خمس : المقالة الأولى منها فى النور وحقيقته ، ونور الأنوار وما يصدر عنه ، والمقالة الثانية فى ترتيب الوجود ، والمقالة الثالثة فى كيفية فعل نور الأنوار ، والأنوار القاهرة ، والمقالة الرابعة فى تقسيم البرازخ ، وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها ، والمقالة الخامسة فى المعاد والنبوات والمنامات . وما هنا فى هذه المقالات الخمس رموز وإشارات يدل بها السهروردى فى لغة مجازية خاصة على الحقائق التى عرض لها فى حكمته الاشراقية : فهو يأخذ بالتقابل بين النور والظلمة ، ويرمز الى الروحانى بالمدير ، والى المادى بالمظلم ، والى العقول بالأنوار ، والى عقول الأفلاك بالأنوار القاهرة ، والى النفوس الانسانية بالأنوار المجردة ، والى الله بنور الأنوار ، والى الجسم بالجوهر المظلم أو الفاسق ، والى عالم الأجسام بعالم البرازخ .

يبقى بعد هذا أن نلم المامة موجزة بمذهب السهروردى فى (حكمة الاشراق) . ولعل أول ما يلاحظ فى هذا المذهب أنه يلعب فى الفلسفة دورا يشبه الدور الذى تلعبه المذاهب الصوفية الخالصة فى العلوم الدينية الاسلامية ، مثله فى هذا كمثل الفلسفتين الالهية والطبيعية فيما تلعبان فى الفلسفة من دور يشبه الدور الذى يلعبه علم الكلام بين العلوم الاسلامية . ومعرفة الذات الالهية وصفاتها وأفعالها وحكمتها حظ مشترك بين علم الكلام والفلسفة والتصوف ، غير أن هذه

المعرفة تحصل من طريقتين : أحدهما طريق النظر الفلسفى والاستدلال العقلى ، والآخر طريق الذوق الروحى والوجد الصوفى . والذين يسلكون الطريق الأول ، إذا كانوا يؤمنون بتعاليم الاسلام ويؤيدون عقائده بالدليل العقلى ، فهم المتكلمون ، أما إذا لم يكونوا كذلك ، أى إذا كانوا يصطنعون النظر العقلى وحده ، فهم الحكماء المشامون . والذين يسلكون الطريق الثانى ، إذا كانوا من المؤمنين بتعاليم الاسلام ، والمتأولين لنصوصه وأحكامه ، والملائمين بين هذه الأحكام والنصوص على وجه ما من أوجه الملائمة ، فهم الصوفية ، أما إذا لم يكونوا كذلك ، أى إذا كانوا يصطنعون الذوق ، ويعرض فى مذاهبيهم ما ينافى نصوص الشرع وأحكامه ، فهم الحكماء الاشراقيون . ومن هنا كانت حكمة الاشراق فلسفة روحانية تذهب فى المعرفة مذهبا ذوقيا قوامه أن المعرفة الانسانية الهام من العالم العلوى ، كما يدل على ذلك ما يحدثنا به السهروردى نفسه من أنه كتب كتابه (حكمة الاشراق) اجابة للتمس فريق من أصدقائه طلب اليه أن يكتب كتابا يذكر فيه ما حصل له بالذوق فى خلواته ومنازلاته (١) ، وأن المنهج الذى اصطنعه هو ذوق امام الحكمة أفلاطون الذى يلقيه السهروردى بصاحب الأيد والنور .

والحكماء عند السهروردى مراتب : حكيم الهى متوغل فى التاله عديم البحث ، وهو كأكثر الأنبياء والأولياء من الصوفية أمثال أبى يزيد البسطامى ، وسهل بن عبد الله التسترى ، والحسين بن منصور الحلاج ، وحكيم بحاث عديم التاله وهو كالمشائين من أتباع أرسطو فى المتقدمين وكالفارابى

(١) حكمة الاشراق : ص ١٣ - ١٥ .

وابن سينا فى المتأخرين ، وحكيم الهى متوغل فى التأله والبحث ، وهو - كما يقول الشيرازى - أعز من الكبريت الأحمر ، ولم يصل الى رتبته سوى السهروردى نفسه ، وحكيم الهى متوغل فى التأله متوسط فى البحث ، وحكيم الهى متوغل فى التأله ضعيف فى البحث ، وحكيم متوغل فى البحث متوسط فى التأله ، وحكيم متوغل فى البحث ضعيف فى التأله - وأعلى هذه المراتب من غير شك مرتبة الحكيم الالهى المتوغل فى التأله والبحث ، وذلك لما يمتاز به على غيره من بقية الحكماء من الكمال والشرف والعلم بنوعيه الذوقى والعقلى - وهذا الحكيم ان وجد بصنفيه الالهية والبحثية ، كانت له الرياسة فى وقته ، والا فلمن يلونه فى الرتبة - أما ماذا يعنى السهروردى بهذه الرياسة ، فذلك مايدل عليه قوله : «ولست أعنى بهذه الرياسة التغلب ، بل قد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهرا ، وقد يكون خفيا ، وهو الذى سماه الكافة «القطب» ، فله الرياسة ، وان كان فى غاية الخمول (١)» .

ومثل طلاب الحكمة كمثّل الحكماء فيما لهم من مراتب : فهناك طالب للتأله والبحث ، وطالب للتأله فحسب ، وطالب للبحث فحسب - وأجود الطلاب عند السهروردى هو طالب التأله والبحث ، كما أن أرقى الحكماء هو الحكيم الالهى المتوغل فى التأله والبحث - ومن هنا قال السهروردى : انه كتب كتابه (حكمة الاشراف) لطالبي التأله والبحث ، أما الباحث الذى لم يتأله ، أو الطالب الذى لم يطلب التأله ، فليس له فى هذا الكتاب نصيب - وهنا يبين السهروردى الفرق بين الفلسفة الخالصة وحكمة الاشراف ، فهو يشترط فى أقل

(١) حكمة الاشراف : ص ٢٤ .

درجات من يقرأ كتابه ، أن يكون قد ورد عليه البارق الالهى بحيث يصبح ورود هذا البارق ملكة له ، أما من لم يكن كذلك ، وأراد البحث وحده ، فعليه بطريقة المشائين * ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الفلسفة الخالصة تصطنع العقل ، وتقوم على البحث والنظر ، فى حين أن قوام الحكمة الاشراقية سوانح ثورية ودعائمهأ هى الذوق ومشاهدة الروحانيات فى الخلوات والمنازلات * ومن هنا نستطيع أن نقول : ان حكمة الاشراق ليست تصوفا خالصا ، ولا فلسفة بحتة ، وانما هى شىء بين بين *

محيى الدين بن عربى : وحدة الوجود :

وثمة صوفى آخر من صوفية القرنين السادس والسابع ، لم يكن مذهبه الصوفى أقل حظا من مذهب السهروردى فى الاصطباغ بالصبغة الفلسفية ، والتأليف بين الذوق الروحى والنظر العقلى * وهذا الصوفى هو محمد بن على بن أحمد بن عبد الله الذى يكنى أبا بكر ، ويلقب بمحيى الدين ، ويعرف بالحامى ، وبابن عربى بدون ألف ولام ، كما اصطلح على ذلك أهل المشرق تمييزا له عن القاضى أبى بكر بن العربى ، فى حين أنه كان يعرف فى المغرب بابن العربى * ولد بمرسيا فى الأندلس سنة ٥٦٠ هـ . وبعد أن درس الحديث والفقه فى أشبيلية ، ارتحل الى الشرق سنة ٥٩٨ هـ ، وزار بلادا كثيرة منها مصر والحجاز وما بين النهرين وآسيا الصغرى ، وأخيرا استقر بالشام حيث توفى بدمشق سنة ٦٣٨ هـ *

ولابن عربى عدد ضخم من المصنفات المنثورة والمنظومة يبلغ المائتين ، ويذكر منه بروكلمان فى كتابه (تاريخ الأدب

العربي) ما يزيد على مائة وخمسين مصنفًا . ومن هذه المصنفات ، (الفتوحات المكية) وهو أجملها شأنًا ، وأشملها لنواحي مذهبه المختلفة ، و (فصوص الحکم) وهو لا يقتل في قيمته التصوفية والفلسفية عن سابقه ، ان لم يكن أدل منه على براعة هذا الصوفي في مزج التصوف بالفلسفة ، و (ذخائر الأعلاق ، شرح ترجمان الأشواق) ، وهو ديوان شعر صور فيه ناظمه حاله في الحب الالهي ، وماعاناه في هذا الحب من تبايرح الجوى ، وتكاليف الضنى ، وما انتهى اليه في هذا كله من فتوحات الهية ، والهامات روحية . وانه ليصطنع في هذا الديوان وفي كثير غيره من مصنفاته العديدة أسلوب الرمز والاشارة ، ايثارا لستر حاله ، وضنا على أسراره أن يقف عليها من ليس أهلا لها ، ولا قادرا على تذوقها . وليس من شك في أن مصنفات ابن عربي الكثيرة ، وبراعته الفائقة فيها ، وقدرته العجيبة على التأليف بين عناصر مختلفة منها ما هو فلسفى ، ومنها ما هو دينى ، وفيها ألوان مختلفة من هذا وذاك ، كل أولئك قد جمل من ابن عربي صوفيا خليقا بلقب «الشيخ الأكبر ، والكبريت الأحمر» .

على أن ثورة الفقهاء على الصوفية ، وهى هذه الثورة التى شهدنا نشأتها في النصف الثانى من القرن الثالث ، ووقفنا على احدى صورها المروعة فيما وقع للعلاج (١) ، قد اتسع نطاقها ، واشتد آوارها حول ابن عربي ومذهبه في وحدة الوجود ، وفيما يرتب على هذا المذهب من نتائج تنافى تعاليم الاسلام : فقد أثارت مؤلفاته ثائرة الفقهاء ، واتهمه كثير منهم بالكفر والضلال ، واذاعة المذاهب المضلة في الحلول

(١) انظر : ص ١١٠ - ١١٢ من هذا الكتاب .

والاتحاد ، حتى لقد كان من جرام ذلك أن هم الناس بقتله في مصر • ومن أشد الناعين عليه بعد مماته ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ ، وابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ ، وابن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢ هـ ، وإبراهيم البقاعي المتوفى سنة ٨٥٨ هـ ، وكثير غيرهم ممن يضيق المقام عن ذكرهم • ولعل أحدا من هؤلاء النصوص لم يفعل بإبن عربى ومذهبه ما فعل البقاعي : فقد أفرد كتابين أحدهما (تنبيه الفبي على تكفير ابن عربى) والآخر (تحذير العباد ، من أهل المناد ، ببذعة الاتحاد) — لجمع المطاعن على الرجل ، والايانة عما فى عقيدته من انحلال ، وما فى مذهبه من كفر وضلال ، وأيد هذا كله بذكر الكتب وأسماء مؤلفيها ، وإثبات النصوص وقائلها (١) • ومع ذلك فقد وفق ابن عربى الى طائفة صالحة من المقبلين عليه ، المدافعين عنه ، المعجبين به : فقد كان منهم مجد الدين الفيروزيادى ، وقطب الدين الحموى ، وصلاح الدين الصفدى ، وشهاب الدين عمر السهروردى ، وفخر الدين الرازى ، وجلال الدين السيوطى الذى ألف كتابا فى الدفاع عن ابن عربى سماه (تنبيه الفبي فى تبرئة ابن عربى) ، وعبد الرازق القاشانى ، وعبد الغنى النابلسى •

وابن عربى مثال صادق من الأمثلة التى يصح أن تتخذ دليلا على مبلغ ما وقع بين الفلسفة والتصوف من التزاوج ابان القرنين السادس والسابع : فهو وإن كان صوفيا من أصحاب الأذواق ، يصطنع ما يصطنعه هؤلاء من رياضات ومجاهدات ، ويؤثر مايؤثرون من ذوق تنكشف فيه الحقيقة ، فقد انطوى كثير من مؤلفاته على كثير من المعانى الفلسفية ، والمنازع

(١) ابن الفارض والحب الآلهى : ص ٨٣ — ٨٥ •

المتافيزيقية ، التى يخيل إلينا ونحن نقرؤها ، أن كلامه فيها أدنى الى أن يصدر عن صاحب نظر عقلى واستدلال منطقى منه الى أن يصدر عن صاحب ذوق ووجد وحال (١) .

وأما مذهب ابن عربى الذى أقيم على دعائم ذوقية ، وانطوى على كثير من المعانى الفلسفية ، وأحتق عليه الفقهاء ، فهو مذهب وحدة الوجود : فقد ذهب الى أن الوجود كله واحد ، وأن وجود المخلوقات عين وجود الخالق ، لا فرق بينهما من حيث الحقيقة . أما ما يظن أنه فرق بين وجود الخالق ووجود المخلوق ، فبرى ابن عربى أنه أمر يقضى به الحس الظاهر والمقل القاصر عن ادراك الحقيقة على ما هى عليه فى ذاتها من وحدة ذاتية تجتمع فيها الأشياء جميعا . ويدل على ذلك قوله : «سبحان من خلق الأشياء وهو عينها» (٢) ، وقوله فى هذين البيتين :

يا خالق الأشياء فى نفسه
أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهى كونه
فيك فانت الضيق الواسع (٣)

وإذا كان وجود الحق هو عين وجود الخلق ، فقد فسر ابن عربى الفرق بينهما بأنه راجع الى أن الانسان لا ينظر إليهما من وجه واحد ، وإنما ينظر إليهما باعتبارهما حقاً من وجه ، وخلقاً من وجه آخر ؛ ولو نظر إليهما بعين واحدة ، ومن وجه

(١) ابن الفارض والحب الآلهى : ص ١٦٢ - ١٦٣ .

(٢) الفتوحات المكية : ج ٢ ، ص ٦٠٤ .

(٣) لمصون الحكم (طبعة القاهرة ١٣٢١ هـ) : ص ١٣٩ .

واحد ، أو على أنهما وجهان لحقيقة واحدة ، لاستطاع أن يدرك
حقيقتهما الذاتية الواحدة التي لا كثرة فيها ولا تفرقة ، كما
يدل على ذلك قوله فى هذه الأبيات :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا
وليس خلقا بهذا الوجه فادكروا

من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته
وليس يسديه إلا من له بصر

جمع وفرق فان العين واحدة
وهى الكثرة لاتبقى إلا تذكر (١)

وهكذا نتبين مع ابن عربى أن وحدته الوجودية إنما تعنى
اسقاط الأثنائية والكثرة فى الوجود العيني ، إذ إن حضرة
الجمع قد استوعبت كل شئ ، وألغت كل تفرقة ، بحيث تكون
الأشياء من عين واحدة ، بل تكون عبارة عن هذه العين
الواحدة ؛ إذ الكل من حيث الحقيقة واحد يتكرر على مظاهر
متعددة ؛ مثله فى هذا كمثّل الواحد من بقية الأعداد إذ يتكرر
فيها على أشكال متكررة •

ولابن عربى نظريتان أخريان تتفرعان على مذهبه العام
فى وحدة الوجود : أحدهما نظريته فى الحقيقة المحمدية ،
والأخرى نظريته فى وحدة الأديان •

فأما نظريته فى الحقيقة المحمدية فتتلخص فى أن
الحقيقة المحمدية التى يسميها ابن عربى بالقطب حيناً ،
وبروح الحاتم حيناً آخر ، هى المنبع القديم الفياض بأنواع

(١) لصوص الحكيم : ص ٦٩ •

الكمالات العلمية والعملية التى تحققت فى الأنبياء من لدن آدم حتى محمد الرسول عليه الصلاة والسلام ، وتحققت من بعد محمد فى أتباعه من الأولياء وأفراد الانسان الكامل .
وتذكرنا هذه النظرية بما سبق ذكره فى حديثنا عن الحلاج ونظريته فى النور المحمدى (١) .

وأما نظرية ابن عربى فى وحدة الأديان ، فقد ذهب فيها الشيخ الأكبر مذهب الحلاج أيضا (٢) ، اذ انتهى مثله الى أن الدين كله لله ، وزاد عليه أن العارف المكمل هو من نظر الى كل معبود على أنه مجلى للحق يعبد فيه ، وأنكر ما يعبد من الصور من حيث هى أعيان ، وعبد الله فى تلك الصور من حيث هى مجال يتجلى فيها المعبود الواحد الحقيقى (٣) . ومن هنا كانت العبادة الباطلة هى أن يقف العبد عند مجلى واحد يقصر عليه عبادته من دون بقية المجالى ، ويتخذ من هذا المجلى معبودا يسميه الها ، كما أن العبادة الصحيحة هى أن ينظر العبد الى جميع الصور على أنها مجال لحقيقة ذاتية واحدة هى حقيقة الاله الواحد . وقد عبر ابن عربى عن نظريته هذه فى نصوص كثيرة من كتبه العديدة ، حسبنا هنا أن نثبت منها آيياته الرائعة التى تصورها أجمل تصوير :

لقد صار قلبي قابلا كل صورة
فمرعى لفزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
واللواح توراة ومصحف قرآن

(١) انظر ص ١١٦ - ١١٨ من هذا الكتاب .

(٢) انظر ص ١١٨ - ١١٩ من هذا الكتاب .

(٣) لنصوص الحكم : ص ٢٤٦ - ٢٤٨ .

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالدين دينى وإيمانى (٤)

عمر بن الفارض : الحب الالهى :

وهذا شاعر صوفى من شعراء القرنين السادس والسابع،
يمكن أن يتخذ من شعره مرآة صادقة تنعكس على صفحتها
حياته الروحية الشخصية ، وصورة لهذا التصوف الذى
اختلطت به العناصر الفلسفية ، فجعلت منه أذواقا ومذاهب
لها خصائصها الميتافيزيقية الى جانب دعائمه الروحية . هذا
الشاعر هو أبو حفص شرف الدين عمر بن الفارض الحموى
الأصل ، المصرى المولد والدار والوفاة . ولد بالقاهرة عام
٥٧٦ هـ ، وتوفى بها عام ٦٣٢ هـ ، وقضى خمسة عشر عاما
من حياته فى الحجاز سائحا بأودية مكة ، حيث نعمت روحه
بما أتيت لها من الفتح الالهى ، والكشف الروحى .

ولابن الفارض حياة صوفية روحية ، فيها رياضة
ومجاهدة ، وأذواق وأحوال ، وله آثار شعرية رائعة ، فيها
نفحات فياضة بالحب ، ولمعات مشرقة بأنوار القلب ، وكلها
شواهد صدق ، وأدلة حق ، على مبلغ ما تهيا له من صفاء
النفس ، وجمال عين البصيرة ، وعلى أن الحب قد ملك عليه كل
قلبه ، وغيبه عن كل شئ الا عن محبوبه الذى لا قى فى سبيل
الاتصال به ، والاتحاد معه ، ما يحتمل وما لا يحتمل من أهوال
وتباريح ، أقاض فى وصفها فى ديوانه الذى جعل من ناظمه
شاعرا خليقا بأن يمنح لقب «سلطان العاشقين» و «إمام
المحبين» ، كما يدل على ذلك قوله مخاطبا محبوبه :

(١) ذخائر الاعلاق ، شرح ترجمان الاذواق : ص ٣٩ - ٤٠ .

كل من فى حماك يهواك لكن
أنا وحلى بكل من فى حماكا

الى أن يقول :

يحشر العاشقون تحت لوائى
وجميع الملاح تحت لواكا

وكما يدل عليه قوله أيضا متحدثا عن منزلته فى الحب :
نسخت بعبي آية العشق من قبلى

فاهل الهوى جنلى وحكمى على الكل
وكل فتى يهوى فانى أمامه

وانى برئ من متى سامع العذل
ولى فى الهوى علم تجل صفاته

ومن لم يفقه الهوى فهو فى جهل

وقوله :

قل للذين تقدموا قبل ومن
بعدى ومن أضحى لأشجائى يرى

عنى خذوا وبى اقتلوا ولى اسمعوا
أتحدثوا بصبايتى بين الورى

على أن حب شاعرنا لم يكن من هذا اللون الذى يتقيد
فيه المحبون بقيود الحس ، ويندفعون مع شهوات النفس ،
ويتخذون موضوع حبهم من هذه الصورة المسنة أو تلك ،
وانما هو عاشق قد أخذ نفسه بالمجاهدة والتصفية ، وقلبه
بالرياضة والتنقية ، بحيث انصرف عن العالم المادى بما فيه
من زينة زائلة ، وزخارف حائلة ، وأقبل على عالم أروع من

هذا العالم وأمتع ، عالم ليس الجمال الذى يشيع فى أرجائه جمالا معيننا بصورة حسية ، بل هو جمال مطلق فياض بكل صور الحسن المعينة • ومن هنا كانت محبوبته التى هتف باسمها هتافا طويلا ، وردد أنشودة حبها ترديدا جميلا - ذاتا أخص خصائصها الجمال المطلق الذى يصدر عنه ، ويفيض منه ، كل ما فى الكون من آيات الحق والخير والجمال •

ومعنى هذا أن ابن الفارض اتخذ من الذات الالهية موضوعا لحبه • وقد مرت نفسه فى طريق هذا الحب بأطوار متعاقبة ، انتهى منها الى أرقاها وهو طور الفناء عن نفسه والاتحاد بمحبوبته ؛ وهنالك فى ذلك الطور يحدثنا الشاعر عن حبه الالهى حديثا نتبين من خلاله الى أى حد يمكن أن تنطوى الاذواق الصوفية ، والمواطف القلبية على منازع فلسفية : فقد انتهى شاعرنا فى حبه الى مذهب فلسفى فى الوحدة التى وان كانت عنده حالا من أحوال النفس ، إلا أنها تشبه كثيرا أو قليلا وحدة الوجود التى يقررها ابن عربى بين الله والعالم - وقد فصلنا القول فى حب هذا الشاعر الصوفى العظيم ، وحللناه الى عناصره النفسية والفلسفية ، وبيننا نتائجهم الأخلاقية والاجتماعية ، وموقف خصومه وأنصاره منه وذلك فى كتابنا (ابن الفارض والحب الالهى) ؛ ولهذا آثرنا الاكتفاء هنا بهذه الإشارة ، ومن أراد زيادة فى هذا الباب ، فليرجع الى ذلك الكتاب •

عبد الحق بن سبعين : الوحدة المطلقة :

ويشارك من ذكرنا من الصوفية فى القول بالوحدة المطلقة والاتحاد ، صوفى أندلسى آخر ، هو قطب الدين أبو محمد ،

عبد الحق ابن سبعين المولود بمرسيا عام ٦١٣ هـ والمتوفى بمكة ٦٦٧ هـ . قال عنه الشيخ عبد الرؤف المناوى فى طبقاته : «درس العربية والآداب فى الأندلس ، ثم انتقل الى سبته ، وانتحل التصوف على قاعدة زهد الفلاسفة وتصوفهم ، وعكف على مطالعة كتبهم ، وجد واجتهد ، وجال فى بلاد المغرب ، ثم رحل وحج وشاع ذكره وكثرت أتباعه على رأى أهل الوحدة المطلقة ، وأملى عليهم كلاما فى العرفان على رأى الاتحادية ، وصنف فى ذلك أوضاعا كثيرة تلقوها عنه ، وأثبتوها فى «البلاد» (١) . وقد اتفق أكثر المترجمين على أن ابن سبعين كان من زهاد الفلاسفة القائلين بوحدة الوجود أو أنه كان صوفيا متفلسفا متزهدا . ويدل على رسوخ قدمه فى الفلسفة رسائله الى فردريك الثانى التى دار البحث فيها حول قدم العالم ، وطبيعة النفس ، وغير ذلك من المسائل الفلسفية ، مما يبين علمه الدقيق الواسع ، والمامة الشامل بالمذاهب الأرسطوطاليسية والأفلاطونية الجديدة .

ولابن سبعين مذهب فى الحب الالهى ، يظهرنا على أنه كان يتأثر فى ذلك الحب بمذهب رابعة العدوية التى كانت تعبد الله لا طمعا فى جنته ، بل ابتغاء لوجهه الكريم ، وشوقا الى ذاته العلية : فقد قال ابن سبعين لأبى الحسن الششتري وقد سأله عن وجهته : «ان كنت تريد الجنة فشأنك ومن قصدت ، وان كنت تريد رب الجنة فهلم اليئا» .

وموقف الناس من ابن سبعين بين مكفر ومقلد ، كما أنهم فى موقفهم من أقواله بين ميال اليها ، ومنكر لها . ولعل

(١) اقتبسه ابن الأوسى فى جلاء العتيق : ص ٥٩ .

ذلك كان راجعا الى اغرابه وغموض عباراته كما يدل عليه مذكره ابن دقيق العيد من أنه جلس معه فى ضحوة الى قريب الظهر ، وهو يسرد كلاما تمقل مفرداته ، ولاتفهم مركباته (١) . ولم يكن ابن سبعين فى هذا بدعا بين الصوفية المتفلسفين ، بل كان شأنه فيه كشأن السهروردى المقتول ، وابن عربى ، وابن الفارض ، وعفيف الدين التلمسانى ، وصدر الدين القونوى ، وكثير غيرهم ممن كانت مقالاتهم مثارا لشكوك رجال الدين ، وموضعا لمطاعتهم .

نقد الفقهاء لمذاهب الصوفية :

سبقت الإشارة الى ما آثاره بعض المذاهب الصوفية من ثائرة الفقهاء فى النصف الثانى من القرن الثالث (٢) ، والى أن الغزالى قد استطاع بما أوتى من صفاء الروح وجلال القلب ، وذكام العقل ، وقوة الايمان ، أن يهدىء هذه الثائرة ، ويحبب التصوف الى نفوس أهل السنة على وجه تكاثر معه عدد المقبلين منهم على طريق الذوق الموصل الى المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية (٣) . على أن من جاء بعد الغزالى من الصوفية الذين مزجوا مسائل الكلام والفلسفة الالهية بعلمهم وفهمهم ، كانت لهم مذاهب فى الاتحاد والحلول والتجلى ووحدة الوجود والحب ووحدة الشهود ، وغير ذلك مما نظر فيه الفقهاء ، فاذا هم يجدونه مناقيا لتعاليم الاسلام ، منتهيا بالمعتنقين له الى الكفر والزندقة والالحاد . ومن هنا شهد

(١) جلاء العينين : ص ٥٩ .

(٢) انظر ص ١١٠ - ١١ من هذا الكتاب .

(٣) انظر ص ١٢١ - ١٢٢ من هذا الكتاب .

القرن السابع للهجرة ، وما تلاه من القرون سلسلة من الخصومات بين الفقهاء والصوفية ، كانت تقوى وتمنف حيناً ، وتهدأ ثورتها وتخف حدتها حيناً آخر ، ولكنها كانت على كل حال مثارا للقليل والقال ، ومنبعا فياضا بالشكوك والشبهات تلقى على حياة الصوفية وأذواقهم ومذاهبهم ، وما يرتب على هذا كله من نتائج لها خطرها من حيث العقيدة الإسلامية ، والأحكام الشرعية . ولقد كانت مذاهب الاتحادية ، وما يناسبها من اعتناق الحلول ووحدة الوجود ، هي المحور الرئيسى الذى كانت تدور عليه هذه الشبهات ، وتوجه إليه تلك الشكوك .

ولعل أشد خصوم الصوفية نمياً عليهم ، وأرجافاً بمذاهبهم ، هو الفقيه الحنبلى تقي الدين بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ : فقد أثار ثورة عنيفة على تعاليم الصوفية ، وكتب عدة رسائل نقد فيها مذاهبهم ، وآبان عن أوجه مخالفتها للمعقول والمنقول . ومن هذه الرسائل ما كتبه الى النصر المنبجى ، ونقض فيه مذاهب الصوفية فى الحلول والاتحاد ووحدة الوجود بصفة خاصة . وحوالى سنة ٧٢٦ هـ ، أصدر فتواه التى أعلن فيها تحريم زيارة الأضرحة ، وما يتوجه به العامة الى الأولياء من دعاء لهم ، وتوسل بهم . ومنذ ذلك الحين اشتدت الخصومة بين الفقهاء والصوفية ، وأخذت أشكالاً مختلفة على أيدي كثير من الفقهاء ، وفى كثير من الكتب والرسائل التى وضعت فى الخط من هذا الصوفى أو ذاك ، أو فى تجريح هذا المذهب أو ذاك . وليس أدل على ذلك من هذا الخلاف الذى وقع بين الفقهاء والصوفية من ناحية ، وبين الفقهاء وأنفسهم من ناحية أخرى ، حول مذهبي ابن عربى

وابن الفارض ؛ فقد نسبهما البعض الى الاتحاد والوحدة الوجود ، وطعن فى سلوكهما وخلقهما ، واتهم بأكل الحشيش وتدخينه ؛ ونفى عنهما البعض الآخر هذا وبرأهما منه . ومهما يكن من شئ فقد كان ابن تيمية الى الأول حركة الطعن التى وجهت فيها سهام التكفير والتشديد الى أصحاب الأذواق والمواجيد ، وليس كل من جاء بعده خصوم الصوفية الا أخذوا عنه ، سائرا على نهجه ، متبمبادئه كثيرا أو قليلا .

ولما كان ذلك كذلك ، فقد رأينا أن نقف هنا عند من نقد ابن تيمية لمذاهب الصوفية ، يكفى لإظهارنا على ص ما لتلك الحركة التى أثارها ذلك الفقيه المتكلم المتفلسف هو قد نظر الى ابن عربى ، وصدر الدين القونى ، و الفارض ، وابن سمين ، وعامر البوصيرى ، ونجم الدين اسرائيل ، وعفيف الدين التلمسانى ، على أنهم من القبا بوحدة الوجود التى يصدرون فيها عن أصلين باطلين يخال دين الاسلام واليهود والنصارى مخالفتها للمعقول والمنطق أحدهما الحلول والاتحاد ، وما يقاربهما من وحدة الوجود وهو مذهب القائلين بأن الوجود واحد ، لا فرق فى ذلك الوجود الواجب للخالق والوجود الممكن للمخلوق (١) ، و القائلين بوحدة الوجود كمثلى النصارى وغالية الشيعة القول بالاتحاد والحلول ، الا أن هؤلاء يقولون بالحلول الخاص الذى يؤلهون فيه المسيح أو عليا ، وأولئك يقولون بالحلول المطلق العام ، وفى هذا من الكفر والضلال ما هو آ

(١) مجموعة الرسائل والمسائل : ج ١ ، ص ٦٦ - ٦٧ .

مما فى قول اليهود والنصارى (١) - وثانى الأصلين الباطلين اللذين ترد إليهما مذاهب الاتحادية فى نظر ابن تيمية ، سر الاحتجاج بالقدر على فعل المحذور ، والقدر - كما يقول ابن تيمية - يجب الايمان به ، ولا يجوز الاحتجاج به على مخالفة أمر الله ونهيه ، ووعده ووعيده (٢) -

وعلى هذا النحو من النقد والتجريح ، سار ابن تيمية ، وسار من بعده السواد الأعظم من خصوم الصوفية ، وكلهم ناع مرجف ، ولعل منهم من أسرف فى نفيه وارجافه ، فخرج عن حدود القصد والاعتدال ، وتجاوز ماكان ينبغى أن يقف عنده من النقد المنزه عن الغرض والهوى ، المبرأ عن سوء الفهم ، أو سوء النية ، أو غير ذلك من العوامل التى كثيرا ماتكون أدعى الى تنخير وجه الحقيقة منها الى الكشف عنه -

الطرق فى القرنين السادس والسابع :

على أن حظ التصوف فى القرنين السادس والسابع من الناحية العملية ، لم يكن بأقل من حظه من الناحية النظرية التى تصورها هذه المذاهب التى ألمنا بطرف منها : فالطرق التى نشأت فى النصف الثانى من القرن الثالث (٣) ، وكان قوامها طائفة من المريدين يلتفون حول شيخ مرشد ، قد ظهر كثير منها فى القرنين السادس والسابع ، وكثر عدد المنتسبين إليها ، وتمددت أساليب الرياضة بتعدد هذه الطرق ، كما اختلفت أسماؤها باختلاف أسماء من تنسب إليهم - وحسبنا

(١) نفس المرجع والجزء ١ ص ٦٨ -

(٢) نفس المرجع والجزء ١ ص ٧٢ -

(٣) انظر ص ١٠٨ - ١٠٩ من هذا الكتاب -

ان تذكر من هذه الطرق ما يكفى لاطهار الصور العملية التي أخذها التصوف الى جانب صوره النظرية فى ذلك الحين فهناك القادرية نسبة الى أبى صالح عبد القادر الجيللى المتوفى سنة ٥٦١ هـ ، ومحور السلوك والعبادة فى هذه الطريقة هو التردد الدائم والذكر المتصل لاسم الله ؛ والرفاعية نسبة الى أحمد بن أبى الحسين الرفاعى المتوفى سنة ٥٧٠ هـ ، والذي كان قد انتهت اليه الرياسة فى علوم الطريق ، وشرح أحوال القوم ، وكشف مشكلات منازلهم ، واليه كان أمر تربية المريدين بالبطائح ، وتعلمن له وتخرج عليه ، طائفة صالحة من المريدين - ويعمد أفراد هذه الطريقة الى طعن أنفسهم بالمدى ، وأكل النار ، وازدراء الأفاعى ، وغير ذلك من الأمور العجيبة التى يفسرون قدرتهم على فعلها بأن النفس وقد ملك عليها ذكر الله كل سبيل ، تصبح فى حالة غيبة تفارق فيها البدن ، وتصد الى الملاء الأعلى حيث تتصل ببارئها ، ويصير البدن كأنه خلو من الحياة ، فلا يحس ما يولده أكل النار ، وازدراء الأفاعى ، والطمع بالمدى ، من الآلام - وهناك غير الرفاعية والقادرية من الطرق ، السهروردية نسبة الى أبى حفص عمر السهروردى صاحب (حوارف المعارف) المتوفى سنة ٦٣٨ هـ - وقد أخطأ الأستاذ أوليرى حين ظن أن الطريقة السهروردية منسوبة الى صوفى بغدادى هو شهاب الدين السهروردى الذى كان من أصحاب وحدة الوجود ، وحكم عليه بالاعدام فى عهد صلاح الدين سنة ٥٨٧ هـ (١) ؛ وهناك أيضا الطريقة الشاذلية نسبة الى أبى الحسن على بن عبد الله ابن عبد الجبار الشاذلى المتوفى سنة ٦٥٦ هـ ، والذي أفرد له

ابن عطاء الله السكندري في كتابه (لطائف المنن) ترجمة مفصلة قال فيها عنه : «انه قطب الزمان ، والحامل في وقته لواء أهل العيان ، حجة الصوفية ، علم المهتدين ، زين المارفين ، أستاذ الأكابر ، زمزم الأسرار ، ومعدن الأنوار ، القطب الغوث الجامع أبو الحسن علي الشاذلي رضي الله عنه» ؛ وقد قال عنه ابن دقيق العيد : «مارأيت أعرف بالله من الشيخ أبي الحسن الشاذلي رضي الله عنه » (١) . وللشاذلي تلاميذ كثيرون يقال : ان أجل من أخذ الطريق عنه منهم هو أبو العباس أحمد المرسى المتوفى سنة ٦٨٦ هـ . ومن أعظم تلاميذ هذا الأخير تاج الدين بن عطاء الله السكندري المتوفى سنة ٧٠٧ هـ . وثمة طريقتان أخريان ، احدهما فارسية ، والأخرى عربية : فأما الفارسية فهي الطريقة المولوية التي أسسها جلال الدين الرومي صاحب الديوان الكبير المعروف باسم (المثنوي) ، والمتوفى سنة ٦٧٢ هـ . وتعرف هذه الطريقة أحيانا باسم الدراويش الراقصين ، لأن أفرادها يصطنعون الفناء والموسيقى والرقص في مجالس أذكارهم ، ويمد المنتسبون الى المولوية أوسع الدراويش أفقا ، وأرقاهم عقلا ، وأكثرهم تسامحا . وأما الطريقة العربية فهي البدوية نسبة الى أبي العباس أحمد البدوي المتوفى سنة ٦٧٥ هـ .

ويلاحظ هنا أن لكل طريقة نوعا من الأذكار والأوراد والأحزاب ؛ يرددها المريدون سواء في مجالسهم أو فيما بينهم وبين أنفسهم ، وأن من وسائل التهذيب والتعليم فيها ما يشبه الدروس الخاصة التي يقدم فيها النصيح والارشاد والوعظ الى أبناء كل طريقة ، وأن من هذه الدروس ما يكون في بعض

(٢) اللغات الكبرى : ج ٢ ، ص ٥٠ .

الكتب والرسائل والقصائد التى يضعها شيخ الطريقة نفسه ،
أو تكون قد وضعت من قبله ، ووجد أن فى إقبال مريديه
عليها ، واستماعهم اليها ، ما يحقق لهم كمال العلم والعمل .

التصوف بعد القرن السابع : شروح وملخصات :

على أن هذه الحركة الروحية الخصبة المنتجة فى الناحيتين
النظرية والعملية ، لم تكن تدنو من نهاية القرن السابع حتى
كان قد أصابها شيء من الفتور والقصور ، لا سيما فى الناحية
النظرية ، وهى التى يعبر فيها عن الحقيقة فى مذاهب ذوقية ،
ولكنها مصطبغة بصبغة فلسفية ، كتلك التى شهدنا بعضها
عند السهروردى المقتول ، وابن عربى ، وابن الفارض ، وابن
سبعين : فالذين جاءوا من الصوفية بعد القرن السابع ،
لا يكدون يضيفون شيئاً جديداً الى ما قاله المتقدمون ،
ومصنفاتهم لا تكاد تزيد على أنها اما شروح وملخصات على
كتب الأقدمين ومذاهبهم ، واما ترديد لتعاليم السلف وأقواله ،
دون أن يكون فى ذلك الترديد شيء من الابتكار أو التجديد :
ففى القرن الثامن مثلاً نجد عبد الرزاق القاشانى المتوفى
سنة ٧٣٩ هـ ، ونجد له مصنفات كثيرة ، ولكنها على كثرتها
ليست الا شروحا لمذهب ابن عربى فى كتابه (فصوص الحكم)
ولمذهب ابن الفارض فى قصيدته (التائية الكبرى) ، أو تمبيراً
جديداً عن مذهب الأول فى وحدة الوجود ، ان اختلف عن
عباراته فى الصورة والمظهر ، فهو لا يختلف عنها فى اللب
والجوهر . وفيما بين القرنين الثامن والتاسع نجد عبد الكريم
الجبلى مؤلف (الانسان الكامل) وهو كتاب ، وان كانت له قيمة
تصوفية وفلسفية كبيرة ، الا أن صاحبه كان متأثراً فيه كل

التأثر بمذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، بل ومتأثرا بمنهجه والفاظه وعباراته ، ومنتهيا الى مثل نتائجه وغاياته وفي القرن العاشر نجد عبد الوهاب الشعراني المتوفى سنة ٩٧٣ هـ ، وهو من أتباع محيي الدين بن عربي ، غير أن مصنفاته العديدة مزيج من الأذواق الروحية والأنظار العقلية ، ومن أشياء أخرى هي أدنى ما تكون الى الأساطير الخيالية منها الى الأمور الواقعية . وكثير من هذه المصنفات ليس الا ملخصات لبعض مؤلفات ابن عربي ، أو تعقيبات على مذهبه فيها . ومع هذا القليل كتابه (الكبريت الأكبر ، فى بيان علوم الشيخ الأكبر) فهو تلخيص لكتاب (الفتوحات المكية) لابن عربي ، وكتابه (اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر) ، فهو اما تلخيص لبعض المذاهب الصوفية السابقة ، والمذهب ابن عربي بنوع خاص ، واما عرض لها وتعقيب عليها . وفيما بين القرنين الحادى عشر والثانى عشر نجد عبد الغنى النابلسى المتوفى سنة ١١٤٣ هـ ، وهو من أتباع ابن عربي أيضا - وضع كثيرا من المصنفات المنشورة والمنظومة ، ولكنه على كثرة ماوضع ، لم يتجاوز فى مذهبه حدود الدائرة التى رسمها ابن عربي فى وحدة الوجود . ولقد كان النابلسى ، كما كان القاشانى من قبله ، متأثرا بمذهب ابن عربي الى أبعد حد . وليس أدل على مبلغ تأثرهما هذا من أن شرح القاشانى لتائية ابن الفارض الكبرى المسمى (كشف الوجوه الغر لمعانى نظم الدر) وشرح النابلسى على ديوان ابن الفارض المسمى (كشف السر الفاسم من شرح ديوان ابن الفارض) . كانا الى عرض مذهب ابن عربي أدنى منهما الى الابانة عن حقيقة مذهب ابن الفارض فى ألفاظه ومعانيه ،

وما اثبت من العناصر المختلفة فيه • ويرجع هذا الى أن
 النابلسى بنوع خاص قد رسخت فى ذهنه فكرة هي أن ابن
 الفارض تلميذ لابن عربى ، الأمر الذى ترتب عليه أن فهم
 شعر ابن الفارض فى حدود هذه الفكرة ، وحمله مع معاني
 وحدة الوجود ما يطبق وأكثر مما يطبق ، فجاء شرحه لديوان
 ابن الفارض تعبيرا عن مذهب الشاعر المصرى ، ولكن فى
 ألفاظ وعبارات هي من مقومات مذهب الصوفى
 الأندلسى (١) •

(١) ابن الفارض والحب الإلهى : ص ٥٦ - ٥٧ ، ص ٦٢ - ٦٥ •

للتصوف بعد هذه الأدوار التي شهدنا فيها ازدهاره من الناحيتين العلمية والعملية دور آخر أصابه فيه كثير من التدهور والانحطاط ، وامتزج فيه بهذه الحياة الروحية الراقية التي وقفنا على بعض صورها الرائعة ، كثير من عناصر الغرور وحب الظهور ، والميل الى السيطرة على عقول السذج من العامة والجرى وراء الزلفى عند أصحاب النفوذ والسلطان ، هذا الى ما تسرب اليه من ضروب المخزقة ، واللوان الشمبذة ، حتى لقد خالف كثير من المنتسبين الى بعض الطرق الصوفية ماسار عليه السلف الصالح من سنن الزهد والمعبادة ، وأصول المجاهدة والرياضة ، الأمر الذي ترتب عليه أن خرجت الحياة الروحية عن معناها الذي ينبغي أن تدل عليه ، وانحرفت عن غايتها التي ينبغي أن تسمى اليها . وقد صور بعضهم التصوف فى صورة تبين من ناحية ما أصاب فى عهوده الأولى من نمو وازدهار ، وتظهر من ناحية أخرى ما أصابه فى عهوده الأخيرة من تدهور وانحلال ، فقال : « كان التصوف حالا فصار كارا ، وكان احتسابا فصار اكتسابا ، وكان استتارا فصار اشتهارا ، وكان اتباعا للسلف فصار اتباعا للعلف ، وكان

عمارة للصدور فصار عمارة للغرور ، وكان تتكشف فصار
تكلفا ، وكان تخلقا فصار تملقا ، وكان سقما فصار لقما ،
وكان قناعة فصار فجاعة ، وكان تجريدا فصار ثريدا » .
وهذه الصورة على ما فيها من اسراف ومبالغة قد يبعثان على
السخرية والضحك ، الا أنها تكشف لنا عن وجه التغير في
التصوف وأساليبه الراقية التي اصطلمها السلف ، وغاياته
السامية التي قصدوا الى تحقيقها » .

على أن هذا لايعنى أن الحياة الروحية الاسلامية أصبحت
في جملتها وتفاصيلها ما انتهى اليه أمر التصوف في عهده
الأخير ؛ بل هو يعنى أن الذى غلب على هذه الحياة هو ذلك
الانحراف عن السنة القويمة التي وضع حجرها الأساسى
الزهاد الأولون ، وأقام صرحها من جاء بعدهم من الصوفية ،
ومع ذلك فان الحياة الروحية لم تعدم بعض النفوس الصافية ،
والقلوب الطاهرة ، والبصائر المشرقة التي كانت وما تزال
تظهر من حين الى حين ، ولو أن أصحابها يؤثرون التستر
والاستخفاء على الظهور والادعاء » .

١٠

خاتمة

من كل ماتقدم من حديث عن نشأة الحياة الروحية وتطورها في الاسلام ، نتبين كيف نشأت هذه الحياة أول مانشآت تحثا عند محمد المربي الجاهلي ، وزهدا في الدنيا ، واعراضا عن جاهها ، وتصفية للنفس ، وتساميا بالقلب الى غاية روحية سامية عند محمد النبي المربي ، ثم زهدا وتقشفا وورعا واقبالا على العبادة عند الصحابة والتابعين ، وغيرهم من طبقات الزهاد والنسك والفقراء والصوفية ، وان هذه الحياة الروحية كانت تقوم في عهودها الأولى على دعائم اسلامية بحتة ، وقد ظلت كذلك حتى اصطبح التصوف بالصبغة العلمية فدون ، ونظمت مسائله ، ونسقت أبوابه ، وهنالك دخلت عناصر أجنبية الى الاسلام ، وتسرب فيما تسرب منها الى الحياة الروحية ، عقائد دينية ، وأنظار فلسفية ، وألفاظ اصطلاحية ، استمدت من مختلف الثقافات الهندية والفارسية واليونانية والنصرانية . وقد ترتب على ذلك أن أصبح للأذواق القلبية ، والمكاشفات الروحية ، كثير من الممانى الفلسفية التي تنطوى عليها ، والمنازع النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية التي تنزع اليها .

على أن هذا كله لا يمنع من أن نقرر هنا المنبع الأول الذى استقت منه الحياة الروحية الإسلامية أصولها ومناهجها وغاياتها ، كان إسلاميا قوامه حياة النبي وأصحابه ، ومرجعه كتاب الله وسنة رسوله . وأما ما ظهر من مذاهب منافية لتعاليم الإسلام ، فقد كان راجعا إما الى إصراف بعض الصوفية فى التأثر بالأنظار الفلسفية ، أو الى مغالاة بعض الفقهاء فى القاء الشبهات على هذه المذاهب وعقيدة أصحابها . ومهما يكن من شيء فقد وقفنا من خلال هذا العرض التاريخي على صور روحية رائعة ومثل عالية صادقة ، لعل أقل ما توصف به أنها تصلح قدوة صالحة ، وأسوة حسنة ، لو دأب أبناء هذا الجيل على دوام النظر فيها ، لحففت كثيرا من غلواء هذه الحياة المادية التى بسطت سلطانها على النفوس والمقولات ، وأفقدت المقاييس الصحيحة ما كان ينبغي أن يكون لها من أسس نفسية ، ودعائم أخلاقية ، وغايات روحية ، ولصقت نفوسهم ، ودقت أذواقهم ، وركت قلوبهم على وجه يصبحون معه أقدر على تذوق مافى الحياة من آيات الحق والخير والجمال .

ولما كان بحثنا فى الحياة الروحية الإسلامية يتناول هذه الحياة من الناحيتين التاريخية والموضوعية ، وكنا قد فرغنا من دراسة الناحية التاريخية على الوجه الذى تقدم فى هذا القسم الأول ، فقد آثرنا أن نفرّد للكلام عن الناحية الموضوعية قسما ثانيا نتحدث فيه عن الأصول والمناهج النظرية والعملية للحياة الروحية ، ونكشف عن مختلف المعانى والمنازع النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية لهذه الحياة ، وذلك فى جزم ثان من هذا الكتاب نرجو أن يكون ظهوره قريبا ، والله الموفق لما فيه السداد .

محتـوى

٣	• • • • •	مقدمة
		نشأة الحياة الروحية وتطورها - الزهد والتصوف مرآة الحياة
٧	• • • • •	الاسلامية
١٣	• • • • •	بداية الحياة الروحية فى الاسلام
٣١	• • • • •	مصادر الحياة الروحية الاسلامية
٨١	• • • • •	النسك والزهاد والعباد
٩٧	• • • • •	التصوف والصوفية
١١٣	• • • • •	التصوف علم لبواطن القلوب
١٤٧	• • • • •	التصوف طريق للمعرفة والسعادة
١٦٥	• • • • •	بين التصوف والفلسفة الالهية
١٩٧	• • • • •	تدهور بعد ازدهار
٢٠١	• • • • •	خاتمة

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٤/٤٤٤٦

ISBN ٩٧٧ - ٠١ - ٠٤٣٦ - ١

يمتاز العصر الذى نعيش فيه بأنه عصر مادى بلغت فيه الحضارة المادية مبلغا كبيرا من التقدم . وقد صاحب هذا التقدم المادى تقدم آخر فى الحياة الفكرية التى تشعبت نواحيها .

ولكن هناك ناحية أخرى ليست أقل لفعلا من الناحية المادية ولا أدنى روعة تلك هى الناحية الروحية التى صورتها ودعت إليها الأديان . وقد ظهرت أول صورة لهذه الناحية فى الاسلام أثناء حياة الرسول عليه الصلاة والسلام .

والكتاب يعرض تاريخ الحياة الروحية الإسلامية سواء فى ذلك مصدرها الإسلامى الأول الذى صدرت عنه أو المصادر الفارسية والهندية والمسيحية والالاطلونية الجديدة التى كان لها آثارها فى الحياة الروحية على تعاليف العصور الإسلامية . وكذلك يدرس الكتاب أصول الحياة الروحية ومناهجها التى اصطلحها أصحابها فى رياضاتهم ومجاهداتهم .